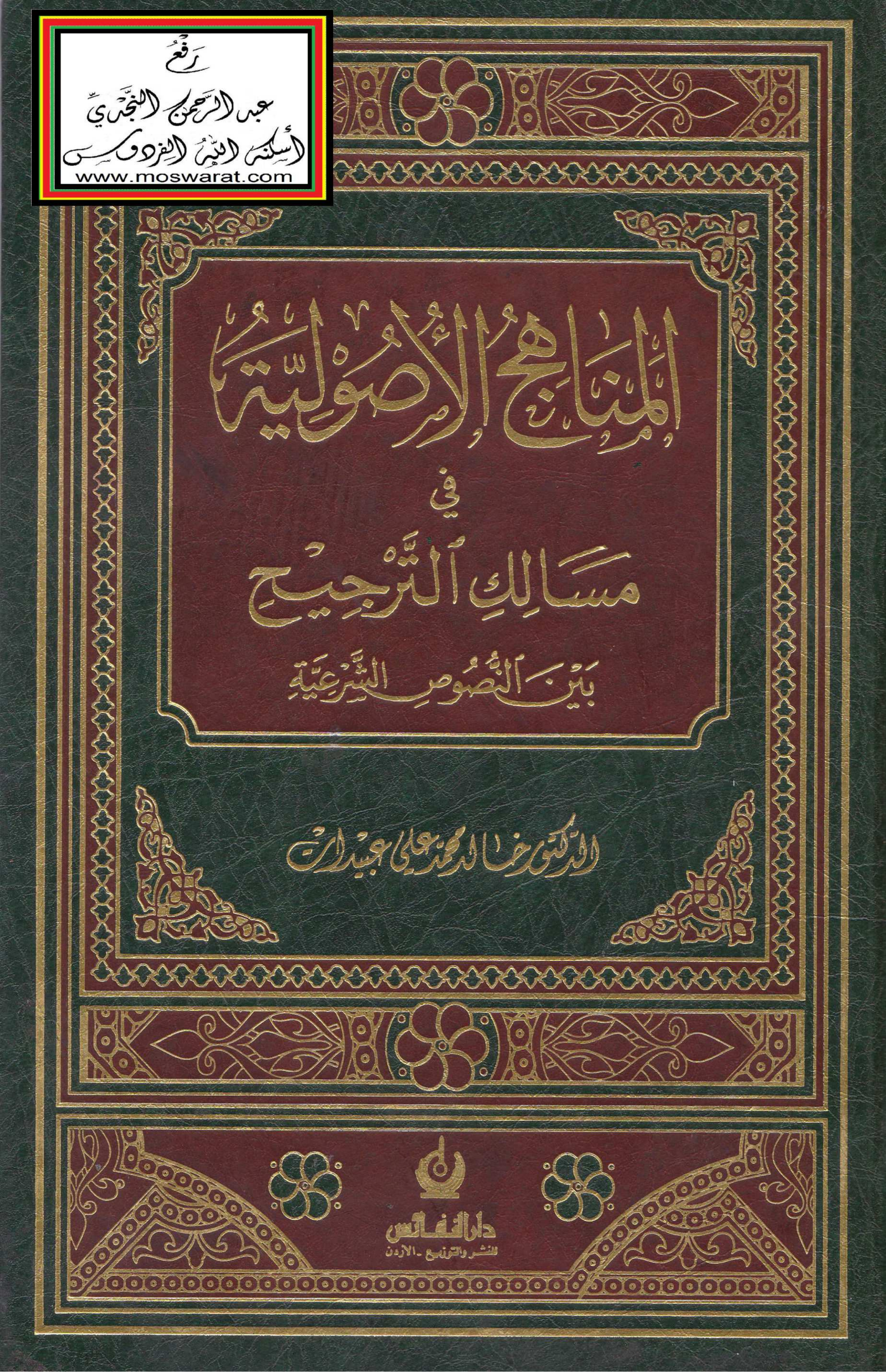

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com
المناهج الأصولية
في
مسالك الترجيح
بين النصوص الشرعية
الدكتور خالد محمد علي عبيدات
دار النفائس
للنشر والتوزيع - الأردن


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المناهج الأصولية
في
مسالك الترجيح
بين النصوص الشرعية

حقوق الطبع محفوظة ©

١٤٣٣هـ-٢٠١٢م

الطبعة الأولى

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
٢٠١١/٤/١٣٣٥

٢٦٥
عبيدات، خالد محمد
المناهج الأصولية في مسالك الترجيح بين النصوص الشرعية / خالد محمد عبيدات. ط٢.عمان:- دار النفائس للنشر والتوزيع، ٢٠١٠
( ) ص.
ر. إ: ٢٠١١/٤/١٣٣٥
الواصفات: /الاحكام الشرعية//الفقه الاسلامي//اصول المحاكمات/

تنويه مهم

© يمنع تصوير هذا الكتاب أو استخدامه بكافة أنواع النشر العادي أو الالكتروني، تحت طائلة المسؤولية القانونية. ®



العبدلي - مقابل مركز جوهرة القدس
ص.ب 927511 عمان 11190 الأردن
هاتف: 5693940 6 00962
فاكس: 5693941 6 00962
Email: alnafaes@hotmail.com
www.al-nafaes.com



رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المناهج الأصولية في مسالك الترجيح

بين النصوص الشرعية

الدكتور خالد محمد علي عبيدات



دار النفائس
للنشر والتوزيع - الأردن



أصل هذا الكتاب أطروحة قُدِّمت لمتطلبات درجة دكتوراه فلسفة

في تخصص الفقه وأصوله

في جامعة العلوم الإسلامية العالمية

١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م

الإهداء

إلى معلم البشرية الأول وقائدها

سيدنا محمد ﷺ

إلى من أمرت بطاعتهما وخفض الجناح لهما

أمي وأبي

إلى من منحني السعادة والطمأنينة

زوجتي

إلى من ملأ الدنيا زينةً وبهجة لي

تيماء - شهد - أدهم

إلى كل من علمني أساتذتي ومشايخي

إلى كل طلاب العلم

أهدي هذا الجهد

خالد محمد عبيدات



الشكر والتقدير

لا بد أن أتقدم بالشكر والعرفان إلى أصحاب الفضل والمعروف ممن أعانوني على إتمام هذه الرسالة.

وأخص بالذكر فضيلة الدكتور محمد عبد السميع الذي تفضل بالإشراف على رسالتي، حتى خرجت بهذه الصورة، والذي لم يبخل علي بجهده ولا بعلمه ولا بوقته، فكان خير أستاذ وخير أب وخير موجه. فجزاه الله خير جزاء.

ولا أنسى أصحاب الفضل ممن تلقيت العلم على أيديهم في مرحلة الدكتوراه، فنهلت من معينهم علماً نقياً، ومن نبعهم فكراً معتدلاً، ومن منهجهم طريقاً وسطاً. فبارك الله فيهم جميعاً.

كما أتقدم بعظيم الشكر والتقدير لأعضاء لجنة المناقشة، لما يقدمونه من ملاحظات وتوجيهات تزيد هذا العمل قيمة وثراءً.

كما أنني أشكر من أعانني وقدم لي جهده ومعروفه وشوقه من أجل أن أصل إلى هذه الدرجة (زوجتي).

خالد محمد عبيدات



الملخص

المناهج الأصولية في مسالك الترجيح بين النصوص الشرعية

جامعة العلوم الإسلامية العالمية

هدفت هذه الدراسة إلى بيان قواعد وضوابط الترجيح المتعلقة بالنصوص الشرعية، وذلك من خلال بيان الطرق والمسالك الخاصة بها. والتي تشكل منهجاً لمذاهب العلماء في ذلك.

وقد احتوت هذه الرسالة على محاور عدّة. أهمها: إزالة اللبس حول شبهة تعارض النصوص الشرعية وتناقضها، وبيان موقف الأصوليين من الترجيح بين النصوص الشرعية، ثم بيان اتجاهاتهم في تقديم الترجيح على باقي طرق دفع التعارض، وأثر ذلك في الاستنباطات الفقهية، ثم تناولت الدراسة أحكام الترجيح العامة، ومسالكه العامة والتي تشمل النصوص الشرعية قرآناً وسنة. وقد برز فيها مسالك مهمة من خلال البحث وهو أن الأصل الشرعي العام يرجح على النص الجزئي للمسألة الفرعية، وكذلك يرجح بالاحتياط في كثير من النصوص الشرعية.

ثم تناولت الرسالة المسالك المتعلقة بالسنة النبوية، من خلال السند والمتن والمدلول والأمر الخارجي، مع بيان الوجوه المتعلقة بها، مع عرض للتفريعات الفقهية كتطبيقات عملية لتلك الوجوه، وقد برز في ذلك الباب ترجيح الخبر الموافق لمقاصد الشريعة، كأحد الوجوه القوية، ثم ختمت الدراسة بأهم النتائج والتوصيات.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة السلام على سيد الأولين والآخرين، المبعوث للناس أجمعين ليخرجهم من الظلمات إلى النور، وبعد:

فقد أرسل الله رسوله بشريعة سمحاء للناس جمعاء، قوامها التوحيد ومسلكها العقل والنص، وغايتها تحقيق مصالح العباد ونشر العدل بينهم. فكانت شريعة كاملة بما أوحاه الله تعالى من القرآن الكريم وبما أبانته سنة رسوله الأمين، فاجتمعت نصوص كتاب الله وسنة رسول الله ليتكامل بهما الدين، لا يلحقها قصور، ولا يشوبها نقص، ولا يعتريها اختلاف: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ ﴾ [النساء: ٨٢].

ولكن هذه النصوص رغم إحكامها إلا أنها قد تتعارض ظاهرياً في ذهن المجتهد بادئ الأمر للجهل بالتاريخ أو الخطأ في فهم المراد لكنها لا تتعارض ولا تتناقض في ذاتها، لأن ذلك من أمارات العجز – تعالى الله عن ذلك.

ولاشك أن موضوع الترجيح بين النصوص الشرعية - الذي هو فرع تعارضها - من أهم مباحث أصول الفقه، فإنه لا يمكن إثبات الأحكام بالأدلة إلا بعد الترجيح بينها عند تعارضها، وإن الذي يدرك التعارض ويدفعه بأحد وجوه الترجيح هو المجتهد.

وموضوع الترجيح بين الأدلة، موضوع شائك متشعب في كثير من مباحث أصول الفقه سواء أكان ذلك في مباحث الأدلة النقلية أو الأدلة العقلية أو في مباحث الألفاظ، أو مباحث الدلالات وسواء أكانت الأدلة متفقاً عليها أم مختلفاً فيها.

أهمية الدراسة:

لما كان البشر ليسوا على درجة واحدة في فهم النصوص التشريعية، وفي استنباط أحكامها من أدلتها التفصيلية، كان المخلص في ذلك هو الوقوف على الطرق الصحيحة التي تأخذ بيد المجتهد إلى الفهم الصحيح والنظر السليم بالإحاطة بعلم أصول الفقه، فكان من المهم وضع القواعد والضوابط الأصولية التي تمكن الناظر في الأدلة من الترجيح بينها عند تعارضها حتى يمكن له معرفة ما يقدم منها وما يؤخر، لكي لا يأخذ بالأضعف مع وجود الأقوى، أو يأخذ بالمرجوح مع وجود الراجح.

وتكمن أهمية الدراسة فيما يلي:

١- إن موضوعها من أهم الموضوعات المتعلقة في استنباط الأحكام الشرعية من النصوص، والجهل بها يؤدي إلى إفساد الاستنباط والاجتهاد برمته.

٢- المعرفة بهذا الموضوع تعين على رد الشبهات التي يدسها المشككون في سلامة النصوص الشرعية، ويتخذون من اختلافها- في الظاهر- وسيلة للطعن في الإسلام.

٣- إن موضوعها من أهم موضوعات علم الأصول والذي يسهم في القضاء على مقولات بدأت تنتشر بهمس هنا وهناك، أن علم الأصول لا يخدم الفقه وليس به تجديد. وهي مقولة خطيرة نتيجتها تحويل علم الفقه إلى مسائل طائشة لا يربطها رابط. ولا يضبطها منهجٌ علميٌ رصين.

٤- في دراسة علم الأصول، وما فيه من ضوابط وقواعد، بيانٌ لحقيقة اختلاف الأئمة والفقهاء، وأنه اختلاف اجتهاد واستنباط، واحتجاج واستدلال، وبالتالي اختلاف في المنهج والمسلك، لا في الأصل والمنبع، وأنه اختلاف مبتغاه بيان إرادة الشارع، لا بدافع الهوى والتشهي، حيث إن الاجتهاد القائم على الترجيح هو من مزايا هذه الشريعة المرنة، التي احترمت العقل وقدَّرته.

لأجل ذلك كله ارتأيت أن أختار هذه الدراسة، وإن كان لعلمائنا القدامى الفضل الكبير في دراستها وتناولها بأساليب وطرق مختلفة وكان لكل واحد أسلوبه وطريقته في العرض، إلا أن موضوع الترجيح بين النصوص الشرعية ظل مشتتاً بين أثناء مواضيع

مباحثهم؛ فكان بحاجة ماسة إلى أن تجمع أشتاته في مؤلف واحد يستوعب كل قواعده ومسائله وما يترتب عليها من ثمرة فقهية. بحيث تشكل هذه الدراسة منهجاً متكاملاً يجمع بين النظرية والتطبيق.

أما عن عنوان هذه الدراسة «المناهج الأصولية في مسالك الترجيح بين النصوص الشرعية»[1] فقد جاء العنوان منسجماً موافقاً لطبيعة المادة المدروسة. ومادة الدراسة هنا هي نصوص الكتاب والسنة، وما يتفرع عنها من أحكام فقهية مترتبة على اختلاف الأصوليين في القواعد والمعايير التي وصفوها بطرق الترجيح بين تلك النصوص؛ والتي بها يتوصل المجتهد إلى استنباط الأحكام العملية.

مشكلة الدراسة:

تتمثل إشكالية الدراسة بالأسئلة التالية:

١- هل النصوص الشرعية تتعارض فيما بينها تعارضاً حقيقياً؟

٢- ما هي اتجاهات الأصوليين في تقديم الترجيح على غيره من وسائل دفع التعارض، وهل لهذا الاختلاف أثر في الاستنباطات الفقهية؟

٣- هل يمكن لنا أن نرجح بين النصوص المتعارضة عموماً؟

٤- هل يقدم الأصل الشرعي العام على النص الفرعي الجزئي للمسألة؟

---

(١) والمناهج: جمع منهج، من نَهَج - يَنهج، أي: سَلَكَ يَسْلك. والنَّهج الطريق، وسَلَكَ الطريقَ أي ذهب فيه. ونهج الطريق: أي أبانه وأوضحه. وأنهجه أي: سلكه (الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر، مختار الصحاح، ترتيب محمود خاطر بك، طبعة دار الفكر، بيروت، ١٩٧٣م. ص ٣١٠، ٦٨١، مادة نهج، وسلك).

فالمناهج والمسالك لفظان مترادفان متداخلان لغوياً. ولكن قد يقصد من النهج بيان وتوضيح الطريق، ويراد من المسلك الذهاب فيه، فيكون معنى المناهج الأصولية في مسالك الترجيح بين النصوص الشرعية: الطرق التي يوضحها الأصوليون ويسلكونها للترجيح بين نصوص الكتاب أو السنة. وقد خرج بلفظ الأصولية غير علماء الأصول من أرباب العلوم الأخرى. وخرج بلفظ النصوص الشرعية الأدلة التبعية فيما وراء الكتاب والسنة.

٥- ما هي المسالك التي تخدم المجتهد في الترجيح الخاص بالخبر؟

٦- إلى أي مدى تـؤثر منـاهج الترجـيح الأصـولية بـين النـصوص الـشرعية عـلى الخلافات الفقهية بين المذاهب؟

٧- هل التزم الأصوليون في تخريج مسائلهم وفق مناهجهم وأصول مذهبهم؟

أهداف الدراسة ومبرراتها:

١- الوقوف على حقيقة التعـارض الظـاهري بـين النـصوص الـشرعية، وبيـان أن الشريعة الاسلامية ليس في نصوصها تناقض.

٢- بيان موقف الأصوليين من الترجيح بين الأدلة.

٣- بيان منـاهج الأصـوليين في تكييـف معنـى الترجـيح، ومـا أدى إلى ذلـك مـن اختلاف في الوجوه والمسالك.

٤- بيان اتجاهات الأصوليين في تقديم الترجيح على باقي طرق دفع التعارض.

٥- الوقوف على حقيقة الترجيح بين الأدلة القطعية.

٦- بيان مدى تمـسك الأصـوليين بأصـول مـذهبهم ومنـاهجهم في الترجـيح ثـم التوفيق بين آرائهم النظرية وتطبيقاتها العملية.

٧- معرفة الرأي الفقهي الأرجح بناءً على معرفة مسالك الترجيح، مما يعين المجتهد على مناقشة الأقوال والآراء، ثم اختيار الرأي الراجح.

الدراسات السابقة:

أولا: كتب أصول الفقه القديمة:

لم أقف على كتابة أفردت الحديث عن الترجيح بكتاب مستقل منفـرد وشـامل، أي: أن مؤلفات أصول الفقة القديمة لم تعرض «مسالك الترجيح» بصورة مستقلة، وإنما ذكره الأصوليون ضمن دراساتهم للتعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية بأقسامها العشرة[1]

---

(١) والأقسام العشرة: ١- بين الكتاب والكتاب ٢- وبين الكتاب والسنة ٣- وبـين الكتـاب والإجماع ٤- وبين الكتاب والقياس ٥- وبين السنة والسنة ٦- وبين السنة والإجماع ٧- وبين السنة =

أو في أبواب العام والخاص والمطلق والمقيد، والحقيقة والمجاز والأمر والنهي ودلالات الألفاظ.

وجاء ذكر الأصوليين لمناهج ومسالك الترجيح بين الأدلة الشرعية مجرداً في غالبه من الأمثلة والشواهد من النصوص الشرعية المبينة لأثر تلك المسالك في الفقة الإسلامي.

ثانيا: المؤلفات الحديثة:

اهتم العلماء المحدثون بموضوع الترجيح بين الأدلة الشرعية بشكل عام، أي أن مؤلفاتهم بحثت في الترجيح بين الأدلة النقلية والعقلية معاً، ولم يفردوا مؤلفات خاصة للترجيح بين النصوص الشرعية، وإنما تكلموا عنها بإيجاز، فلم يُعطَ موضوع الترجيح بين النصوص الشرعية حقه من التفصيل والبيان ولم تذكر كل قواعد ووجوه الترجيح المتعلقة بالنصوص الشرعية، ولم تتبع تلك الوجوه بالأثر الذي ترتب عليها في الفقة الإسلامي. وفي خضم البحث بين كتب الأصول المتعلقة بهذه الدراسة وقع في يدي المؤلفات التالية:

١- كتاب «أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها» للدكتور بدران أبو العينين بدران، وهو كتاب قيم إلا أن المؤلف اختصر فيه الحديث عن ترجيح النصوص الشرعية ضمن فصل واحد من أحد بابين، وأكثر من الحديث عن تعارض الأقيسة والترجيح بينها.

٢- كتاب «التعارض والترجيح» لعبد اللطيف البرزنجي؛ وإن كان هذا الكتاب شاملاً لجميع وجوه التعارض والترجيح إلا أنه لم يف وجوه الترجيح الخاصة بالنصوص الشرعية حقها من التفصيل والبيان

٣- كتاب «دراسات في التعارض والترجيح عند الأصوليين» للدكتور السيد صالح عوض، وقد أجاد فيه عند الحديث عن التعارض عموماً ولكنه أوجز كثيراً في حديثه عن الترجيح.

= والقياس ٨- وبين الإجماع والإجماع ٩- وبين الإجماع والقياس ١٠- وبين القياسين. انظر (الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ١ط، ١٩٣٧، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة ص ٢٧٣.

فكان الحديث فيه عن التعارض عموماً بين الأدلة النقليه والعقلية ضمن ثلاثة فصول، و اختصر الحديث عن الترجيح بفصل واحد.

٤- كتاب «التعارض والترجيح عند الأصوليين» للدكتور محمد الحفناوي وقد أطال فيه الحديث عن التعارض المتعلق بالأدلة النقلية والعقلية، وعند حديثة عن الترجيح تشعب ليشمل الترجيح بين الأدلة العقلية وبين الأدلة النقلية مع العقلية. لذلك كان هذا الكتاب أكثر شمولاً من كتاب السيد صالح عوض وأقل خصوصية.

٥- كتاب «منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث» للدكتور عبد المجيد السوسوه وقد خصَّ الحديث به عن الحديث الشريف، وتناول منهج الجمع وقواعده بين مختلف الحديث والنسخ الواقع بين الأحاديث وأثره في الفقة الإسلامي، ثم تناول وجوه الترجيح الخاصة بالسنة إلا أنه لم يتطرق إلى المسالك العامة للترجيح.

ومع أن للمؤلفات السابقة دوراً كبيراً في إبراز موضوع الدراسة لكنة بقي بحاجة إلى أن يُبحث بصفة مستقلة وشاملة، بحيث يتم استيعاب جميع جوانبه مع بيان الثمرة الفقهية المستفادة.

لذلك جاءت محاولتي هذه لدراسة الترجيح بين النصوص الشرعية. واختلفت عن الدراسات السابقة بما يلي:

١- خُصِّصَ الحديثُ فيها عن «الترجيح بين النصوص الشرعية» كتاباً وسنة فقط، دون تشعب في عموم الأدلة كالأدلة العقلية «الأقيسة المتعارضة» أو النقلية مع العقلية. ولأن موضوع التعارض والترجيح بين الأدلة عشرة أنواع[1] كما ذكرها الإمام الشوكاني؛ والكتابة في مجموعها في دراسة واحدة لا يعطيها حقها من التفصيل والبيان. فقد عمدت إلى اختيار موضوع واحد منها هو «الترجيح بين النصوص الشرعية» باذلاً وسع جهدي أن أفيه حقه من الدراسة والبيان.

(١) سلف ذكرها ص١٤.

٢- تقسيم البحث تقسيماً جديداً بأسلوب يتفق مع الأصول والقواعد التي ترتبط مع الموضوع، وجمع الوجوه المتقاربة تحت مسمىً واحدٍ ثم تفريعها حسب الأصول.

٣- إثراء الدراسة بالأمثلة الجديدة التي تضيف شيئاً جديداً إلى ما كتبة السابقون القدامى، والمعاصرون المحدثون.

٤- إضافة وجوه جديدة للترجيح لم يدرجها القدامى ولا المحدثون ولكنهم أقروها في مواضيع مختلفة لانسجامها مع روح النصوص وقواعدها الكلية؛ لأن وجوه الترجيح كثيرة مدارها على غلبة ظن المجتهد. مثل ترجيح الأصل الشرعي العام على النص الجزئي للمسألة الفرعية كمسلك عام للترجيح. وترجيح الخبر الموافق لمقاصد الشريعةعلى غيره كمرجحٍ خارجي خاصٍّ بالسنة النبوية.

٥- تصويب بعض وجوه الترجيح المختلف فيها عند الأصوليين القدامى بمعنى أني لم أرجح أحد الوجهين على الآخر، وإنما تعديله وذلك من خلال إثبات بطلان الوجه وعدم اطراده؛ ومخالفته لأصول وقواعد الترجيح كالترجيح برواية الذكر، وترجيح متقدم الصحبة، ومتأخر الإسلام.

٦- تحقيق بعض الأقوال التي يوهم ظاهرها خطأ أصحابها، كما نسب الأسنوي لابن الحاجب أنه يرجح خبر متأخر الإسلام على متقدمه، وبالتحقيق ثبت أن ابن الحاجب يرجح خبر متقدم الإسلام وليس العكس.

٧- تصحيح نسبة بعض الأقوال إلى أصحابها، فقد عزا الباحثان البرزنجي والحفناوي للإمام السبكي القول بجواز التعارض الواقع في الأمر نفسه بين الأدلة القطعية والظنية على السواء، ولكن ثبت من كلام الإمام السبكي عكس ما ذهب إليه الباحثان.

٨- بيان مدى مخالفة الحنفية لمناهجهم الأصولية؛ ففي الوقت الذي عبروا فيه عن الترجيح بالرجحان، وأنه صفة قائمة بالدليل نفسه، وبنوا على ذلك رفضهم الترجيح بكثرة الأدلة والمرجحات الخارجية، تبين أنهم في مسائلهم العملية قد عملوا بها ورجحوا بالخبر الموافق للقياس والإجماع وعمل الصحابة.

٩- كما أن الحنفية في بعض الوجوه التي اتفقوا فيها مع الجمهور، إلا أن تكييفهم لها كان يختلف، وبالتالي اختلفت طرق استنباط الأحكام، فمثلاً الكل متفق على ترجح الحظر على الإباحة، ولكن علة هذا الترجيح مختلفة، فبينما هي عند الجمهور الاحتياط؛ نراها عند الحنفية النسخ، وبالتالي سيختلف الحكم المستنبط من المسألة. وهكذا في غير ذلك من وجوه الترجيح.

منهجية البحث:

لقد نهجت في دراستي هذه - بعون الله تعالى - أكثر من منهج، لعل الله أن يلهمني كل ما هو مفيد وواقعي في هذا الموضوع.

ومن هذه المناهج:

أولاً: المنهج الاستقرائي الاستنباطي: وذلك وفق الأسس التالية:

١- جمع المادة العلمية من كتب الأصول القديمة والحديثة، ومن مختلف المذاهب؛ وضم بعضها إلى بعض، وجعلها في مسالك متناسقة حسب الباب أو الفصل أو المبحث أو المطلب.

٢- استنباط الأحكام الشرعية من النصوص الفقهية أو بيان المراد من كل نص و تخريجها وفق المناهج الأصولية للترجيح.

ثانياً: المنهج التحليلي المقارن: وذلك من خلال عرض المسالك عند الأصوليين وما دار حولها من خلاف أو اتفاق من أقوال ومذاهب؛ ثم أبين عقب ذلك الثمرة الفقهية المترتبة على هذه الوجوه.

وأراعي عند ذكر الوجه أو المسلك تقديم المذهب الذي طبق ذلك الوجه على المسألة التي أعرضها، وأذكر لكل مذهب أدلته، ثم أوازن بين تلك المذاهب سواء في الوجه أو المسألة الفقهية، لأنتهي بعد ذلك إلى بيان الراجح بناءً على قوة الدليل وانسجامه مع غاية ومقاصد التشريع الإسلامي ومبادئه العامة.

ثالثاً: المنهج العلمي: وذلك من خلال ما يلي:

١- عزو الآيات إلى سورها وأرقامها، وتخريج الأحاديث النبوية من الأمهات المعتمدة، مع بيان درجة الحديث، وأقوال العلماء فيه إن لم يكن مخرجاً في الصحيحين أو أحدهما.

٢- رد الأقوال إلى أصحابها من مصادرها، وبيان المرجع الذي ذكر فيه القول، مع ترجمة للأعلام الوارد ذكرهم في الرسالة ممن لم يشتهروا بين الناس.

٣- الحيادية التامة في منهج الترجيح أو التصويب، دون تعصب لمذهب معين، وإنما أعرض بالتفصيل للأقوال والآراء في كل وجه ومسألة، مورداً أدلتهم والردود والإجابات إن وجدت، ثم مناقشتها مناقشة علمية، وإذا ما رجحت مذهباً بينت الأسباب الباعثة على ذلك.

رابعاً: المنهج التطبيقي: وذلك من خلال ربط المادة النظرية بالأمثلة والشواهد من النصوص الشرعية التي تم حصرها، كتطبيقات عملية على ضوء المناهج المقررة أصولياً. حتى تخرج الوجوه المتعلقة بالترجيح من الافتراض العقلي إلى الواقع العملي. مع الأخذ بعين الاعتبار أن النص الواحد، قد يمثلُ به لأكثر من وجه، وذلك لتعدد وجوه الترجيح به، فلا غرابة أن يوجد تكرار في بعض الأمثلة، وما هذا إلا لتقريب الصورة النظرية، ولتعدد وجوه الترجيح بالمثال الواحد.

وأخيراً: أسأل الله العظيم، أن أكون قد استفدت وأفدت، وانتفعت ونفعت فيما كتبت، فما كان من صواب فهو من الله الواحد المنان، وما كان من خطأ فمني ومن الشيطان. ولا أدعي أبداً أن دراستي كانت خالية من الثلم والقصور، فكلنا بشر والكمال لله المتعال.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

خالد عبيدات

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com




الباب الأول

موقع الترجيح من بين طرق دفع التعارض ومسالكه العامة

ويشمل أربعة فصول:

- الفصل الأول: في ماهية التعارض وحقيقته وشروطه وأسبابه.
- الفصل الثاني: في معنى الترجيح وموقف الأصوليين منه وأحكامه العامة.
- الفصل الثالث: اتجاهات الأصوليين في ترتيب الترجيح بين طرق دفع التعارض وأثر الاختلاف في ترتيبه على الاستنباطات الفقهية.
- الفصل الرابع: مسالك الترجيح العامة.



الباب الأول

موقع الترجيح من بين طرق دفع التعارض ومسالكه العامة

علاقة الترجيح بالتعارض:

أكد أكثر الأصوليين أنه لا يقع الترجيح إلا مع وجود التعارض، فحيث انتفى التعارض انتفى الترجيح، فالترجيح فرع التعارض مرتب على وجوده. والدليل على ذلك أنهم لما أرادوا دفع التعارض بين النصوص كان لهم منهج في ذلك وطرق متبعة على اختلافٍ في الترتيب، والكل قد ذكر الترجيح سواء كان الطريقة الأولى أم الثانية لدفع التعارض.

قال: أبو بكر الخلال: (لا يجوز أن يوجد في الشرع خبران متعارضان ليس مع أحدهما ترجيح يقدم، فأحد المتعارضين باطل إما لكذب الناقل، أو خطئه بوجه ما من النقليات، أو خطأ الناظر في النظريات، أو لبطلان حكمه بالنسخ)[1].

وقال البيضاوي: (إذا تعارض نصان وتساويا في القوة والعموم؛ وعلم المتأخر، فهو ناسخ. وإن جهل فالتساقط، أو الترجيح. وإن كان أحدهما قطعياً، أو أخص مطلقاً عمل به، وإن تخصص بوجه طلب الترجيح) [2].

---

(١) المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الحنبلي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، ط١، مكتبة الرشيد، الرياض، م.ج ٨، ص٤١٤١.

(٢) الأسنوي، محمد بن الحسن بن علي بن عمر، نهاية السول، شرح منهاج الوصول للقاضي البيضاوي، تحقيق: د. سفيان محمد إسماعيل، دار ابن حزم، ط١، ٢/ ٩٧٦.

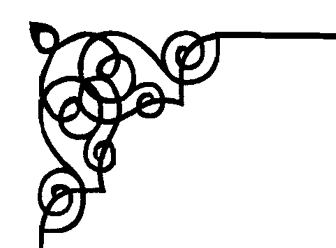
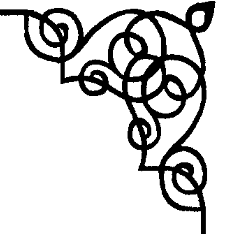
فأكد البيضاوي أن النصين المتعارضين على قسمين: أحدهما: أن يكونا متساويين في القوة والعموم، والثاني: أن لا يكونا متساويين. فإن كان كذلك و لم يعلم التاريخ، طلب الترجيح. وبهذا أكد أن الترجيح فرع التعارض [١].

فالترجيح لا يكون إلا مع وجود التعارض ولهذا ترجم له معظم الأصوليين بقولهم: «باب التعارض والترجيح» أو «باب التعادل والترجيح»، وقال ابن تغلب الساعاتي بعد أن عنون للقاعدة الرابعة في الترجيح: (وأنه بعد التعارض)[٢].

---

(١) انظر: المرجع السابق.

(٢) ابن تغلب، الساعاتي، أحمد بن علي (٦٥١هـ - ٦٩٤هـ) نهاية الوصول إلى علم الأصول، تحقيق د. سعد بن عزيز السلمي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤١٩، ج٢/ ٦٩٥.

الفصل الأول

في ماهية التعارض وحقيقته وشروطه وأسبابه

وفيه خمسة مباحث:

- المبحث الأول: مفهوم التعارض والتناقض والفرق بينهما.
- المبحث الثاني: مذاهب العلماء في الأدلة التي يقع بينها التعارض.
- المبحث الثالث: شروط التعارض.
- المبحث الرابع: آراء الأصوليين في جواز وقوع التعارض بين النصوص الشرعية.
- المبحث الخامس: أسباب التعارض الظاهري بين النصوص الشرعية.



المبحث الأول
مفهوم التعارض والتناقض والفرق بينهما

سأبين في هذا المبحث مفهوم التعارض والتناقض في اللغة، وسأذكر أهم تعريفات الأصوليين لهما، مع بيان الفرق بين التعارض والتناقض في المطالب التالية:

المطلب الأول
مفهوم التعارض

أولا: تعريف التعارض في اللغة:

للتعارض في اللغة معان عدة، تدور حول ما يلي:

١ - التعارض بمعنى المقابلة: يقال: عارض الشيء بالشيء قابله، وبينهما مقابلة، أي: معارضة. وعارضت كتابي بكتابه، أي: قابلته؛ وفلان يعارضني، أي: يباريني. وفي الحديث عن عائشة - رضي الله عنها-: «أسر إليّ النبي ﷺ أن جبريل يعارضني القرآن كل سنة وأنه عارضني العام مرتين، ولا أراه إلا حضر أجلي» [١]

نقل ابن منظور عن ابن الأثير: أي: كان يدارسه جميع ما نزل من القرآن من المعارضة: المقابلة[٢].

---

(١) أخرجه البخاري: محمد بن إسماعيل بن المغيرة أبو عبدا لله، الجامع الصحيح، منشورات محمد علي بيضون، طبعة كاملة (مجلد واحد). دار الكتب العلمية بيروت، ٢٠٠٢م؛ كتاب فضائل القرآن باب؛ كان جبريل يعرض القرآن على النبي، حديث (٤٩٩٨) والبخاري هو محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري أبو عبدالله، حبر الإسلام، والحافظ لحديث رسول الله، صاحب الجامع الصحيح المعروف بصحيح البخاري، وله «الأدب المفرد» و«التاريخ» و«الضعفاء» ولد في بخارى ونشأ يتيماً، رحل طويلاً في طلب العلم وسمع من نحو ألف شيخ، وجمع نحو ستمائة ألف حديث، اختار منها في صحيحه ما وثق بروايته.انظر الأعلام للزركلي، دار العلم للملايين، طبعة ٥، ١٩٧٩، ٦/ ٣٤.

(٢) ابن منظور، محمد بن مكرم (٦٣٠-٧١١هـ) لسان العرب، تحقيق أمين عبد الوهاب محمد العبيدي، ط/ ٣ . دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٩، ج٩/ ١٣٨.

٢- التعارض بمعنى المنع: أي: يمنع السالكين من المرور والوصول إلى ما يريدون. وعرض الشيء يعرض واعترض انتصب ومنع وصار عارضاً كالخشبة المنتصبة في النهر والطريق ونحوها، تمنع السالكين سلوكها ويقال:اعترض الشيء دون الشيء، أي: حال دونه[1] . يقول الراغب الأصفهاني[2]: والعُرْضَة ما يُجعل معرضاً للشيء[3]، قال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَانِكُمْ﴾ [البقرة:٢٢٤] .

٣- التعارض بمعنى المدافعة، ذلك لأن المتعارضين إذا وقف أحدهما في وجه الآخر ومنعه من النفوذ إلى وجهته فإنه يدفعه وينحّيه.

(تدافع القوم في الحرب، أي: دفع بعضهم بعضاً). [4]

٤- التعارض بمعنى الظهور والإظهار، يقال:وعرض له أمر كذا، أي: ظهر، وعرضت عليه أمر كذا، وعرضت له الشيء، أي: أظهرته له وأبرزته إليه، وعرضت الشيء فأعرض؛ أي: أظهرته فظهر [5].

يقول الراغب الأصفهاني: [6] وأعرضَ الشيءُ بدا عُرْضُه، وعرضتُ الشيءَ على البيع وعلى فلان ولفلان، نحو ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾ [البقرة:٣١]، ﴿وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِّلْكَافِرِينَ عَرْضًا ﴿١٠٠﴾﴾ [الكهف:١٠٠]، ﴿وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ﴾ [الأحقاف:٢٠]، ﴿وَعُرِضُوا عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا﴾ [الكهف:٤٨].

---

(١) المرجع السابق

(٢) والراغب الأصفهاني هو الحسين بن محمد بن المفضل أبو القاسم الأصفهاني، المعروف بالراغب، من أهل أصفهان، سكن بغداد وأشتهر، له مؤلفات عدة، أشهرها «مفردات ألفاظ القرآن» والذريعة إلى مكارم الشريعة» وتحقيق البيان «والأخلاق»، انظر الأعلام للزركلي ٢/ ٢٥٥.

(٣) الأصفهاني، الحسين بن محمد، مفردات غريب القرآن، تحقيق محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، ص ٣٣٠.

(٤) الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادرمختار، الصحاح، ترتيب محمود خاطر بك، طبعة: دار الفكر، بيروت، ١٩٧٣، ص٢٠٦.

(٥) ابن منظور، لسان العرب ص١٣٩.

(٦) الأصفهاني: مفردات غريب القرآن، ص ٣٣٠.

٥- التعارض بمعنى المساواة والمثل، يقال: عادل فلان بين الشيئين فتعادلا؛ أي: ساوى بينهما فتساويا. فقد فسر الزبيدي [(١)] المعارضة بالمقابلة والمساواة[(٢)].

هذا ومع تعدد المعاني اللغوية للتعارض فإنها يمكن أن تلتقي ولا تتباعد، لأن الدليلين إذا تعادلا وتساويا تعارضا وتمانعا عند تقابلهما على شي واحد في زمان واحد، وأحدهما يدل على ثبوت أمر والآخر يدل على انتفائه، وإذا كان كذلك فإن كلاً منهما يدفع الآخر وينحيه عن محله ومكانه، لأن الشيء الواحد لا يسع حكمين مختلفين ومتنافيين في وقت واحد وحالة واحدة[(٣)].

ثانيا: تعريف التعارض في اصطلاح الأصوليين:

اختلفت وجهات نظر الأصوليين في المعنى الاصطلاحي للتعارض تبعاً لاختلاف المعنى اللغوي، ولاختلافهم في بعض شروطهم، وجواز وقوعه بين الأدلة. ولم يكن الاختلاف بينهم في المنهج، فقد وافق بعض المتكلمين[(٤)] الحنفية في المراد من التعارض. لذلك سأعرض للمعاني الاصطلاحية وأصحابها على النحو التالي:

---

(١) والزبيدي (محمد بن محمد مرتضى الحسني) أصلة من واسط في العراق علامة باللغة والحديث والأنساب والرجال ولد ١١٤٥هـ بالهند توفي ١٢٠٥هـ، له كتب غير تاج العروس مثل شرح إحياء العلوم للغزالي وأسانيد الكتب الستة، وعقود الجواهر المنيعة في أدلة مذهب الإمام أبي حنيفة. انظر (الاعلام ٧/ ٧٠).

(٢) الزبيدي محمد بن مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبد المنعم إبراهيم، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧، مج٩/ ج ١٨/ ٢٢٣.

(٣) عوض، السيد صالح، دراسات في التعارض والترجيح ط(١)، دار الطباعة المحمدية، ١٩٨٠، ص(١٧)

(٤) والمتكلمون: هم من بحثوا على طريقة علم الكلام وتقرير الأصول من غير التفات إلى موافقة فروع المذهب أو مخالفتها إياها، وهم ينتسبون إلى مذاهب شتى، منهم: المعتزلة والشافعية والمالكية والحنابلة، فطريقتهم عكس طريقة الحنفية الذين كانوا يراعون تطبيق الفروع المذهبية على تلك القواعد، وإذا ترتب على القاعدة مخالفة فرع فقهي شكلوها بالشكل الذي يتفق معه، لذلك نرى أصول الحنفية مملوءة بالفروع الكثيرة، لأنها في الحقيقة هي أصول لتلك القواعد انظر الخضري محمد، أصول الفقه، دار الحديث، ص٧.

١- **التعارض بمعنى التعادل**: وهو ما رآه بعض الأصوليين كالأسنوي[(١)] والشوكاني[(٢)]. والمرداوي.

يقول الأسنوي: «فإذا تعارضت الأدلة فإن لم يكن لبعضها مزية على البعض الآخر فهو التعادل»[(٣)].

٢- **التعارض بمعنى التقابل أو المقابلة**: وهو ما اختاره الآمدي[(٤)] وابن السبكي[(٥)]. والزركشي[(٦)] والمرداوي[(٧)]،

---

(١) الأسنوي (٦٩٥هـ-٧٦٤هـ)هو محمد بن الحسن بن علي بن عمر الأسنوي، فاضل من الشافعية، ولد بإسنا وتفقه بها، توفي بالقاهرة، من كتبة «حياة القلوب في كيفية الوصول إلى المحبوب» في التصوف، و«المعتبر في علم النظر» في الجدل، وشرح المنهاج للبيضاوي، انظر الزركلي، الأعلام ٦/ ٨٩.

(٢) والشوكاني (١١٧٣هـ-١٢٥٠هـ) هو محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، فقيه مجتهد من أهل صنعاء، ولد بشوكان من بلاد خولان باليمن، ونشأ بصنعاء وتولى القضاء فيها ومات حاكما بها، له مئة وأربعة عشر مؤلفاً، أشهرها: «نيل الأوطار» و «إرشاد الفحول» و«السيل الجرار» و«الدرر البهية في المسائل الفقهية»، انظر الأعلام ٦/ ٢٩٨.

(٣) إسماعيل، شعبان محمد، تهذيب شرح الأسنوي على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي، المكتبة الأزهرية ج٣/ ١٤٥

(٤) الآمدي، علي بن محمد الإحكام في أصول الأحكام، ط١، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٨م، مجلد واحد، ص٧٠٧، والآمدي: هو علي بن محمد ابن سالم التغلبي، أصولي من آمد (ديار بكر)، ولد بها سنة (٥٥١هـ) له نحو عشرين مصنف، أشهرها الإحكام ومختصره «منتهى السول» توفي بدمشق سنة (٦٣١هـ) (انظر: الزركلي، الأعلام، ٧/ ٢٢).

(٥) ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (ت ٧٧١هـ)، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي، ط/ ١ دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٤، ج٢/ ١٧٧

(٦) الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحيط، ط/ ١، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت، ١٩٩٠، ج٦/ ١٠٨ والزركشي (٧٤٥-٧٩٤هـ) هو محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي أبو عبدالله، عالم بفقه الشافعية والأصول تركي الأصل، مصري المولد والوفاة، له تصانيف كثيرة في عدة فنون منها: «البحر المحيط في أصول الفقه»، «الديباج في توضيح المنهاج» و«المنثور» المعروف بقواعد الزركشي في أصول الفقه» (الأعلام:٦/ ٦٠).

(٧) المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الحنبلي: التحبير شرح التحرير في أصول الفقة ط(١)، مكتبة الرشيد، الرياض، مجلد (٨)/ ٤١٢٨

والبزدوي[1] والنسفي[2] والبخاري[3].

يقول ابن السبكي[4]: (التعارض بين الأمرين هو تقابلهما على وجه يمنع كل منهما مقتضى صاحبه).

ويقول البخاري[5]: (التعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما).

٣- **التعارض بمعنى التناقض**: وهو ما عبر عنه إمام الحرمين[6]

---

(١) البزدوي، فخر الاسلام، أصول البزدوي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧، ج٣/ ١٢٠. والبزدوي (٤٠٠-٤٨٢هـ) هو علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، أبو الحسن فخر الإسلام البزدوي، فقيه أصولي من أكابر الحنفية، من سكان سمرقند، نسبته إلى (بزدة) قلعة بقرب نسف، من كتبه «المبسوط» و«كنز الوصول» في أصول الفقه يعرف بأصول البزدوي.الأعلام ٤/ ٣٢٨.

(٢) النسفي، عبدالله بن أحمد، كشف الأسرار ط١، دار الكتب العلمية، بيروت١٩٨٦، ج٢/ ٨٧-٨٨ والنسفي هو عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي أبو البركات، حافظ الدين فقيه حنفي من أهل إيذج، وتوفي فيها (٧١٠هـ). نسبته إلى نسف ببلاد السند بين جيحون وسمرقند، أشهر مؤلفاته «مدارك التنزيل»، «كنز الدقائق»، «كشف الأسرار» في أصول الفقه .الإعلام:٢/ ٢٤٦.

(٣) البخاري، عبد العزيز، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، طبعة١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧، ج٣/ ١١٨. والبخاري هو عبد العزيز بن أحمد علاء الدين البخاري، فقيه حنفي من علماء الأصول، من أهل بخارى، له تصانيف عده منها كشف الأسرار، شرح أصول البزودي، وشرح المنتخب السامي. انظر: الأعلام ٤/ ١٣

(٤) ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (ت ٧٧١هـ)، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي، ط/ ١ دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٤، ج٢/ ١٧٧

(٥) البخاري، كشف الأسرار، ج٣/ ١١٨.

(٦) وإمام الحرمين هو عبد الملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد الجويني أبو المعالي، أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي، ولد في جوين من نواحي نيسابور، أشهر كتبه البرهان في أصول الفقه، الورقات في أصول الفقه، نهاية المطلب في دراية المذهب في فقه الشافعية، غياث الأمم والتياث الظلم ولد(٤١٩)هـ. توفي (٤٧٨هـ).انظر: الأعلام للزر كلي ٤/ ١٦٠.

والإمام الغزالي[1] وابن قدامة[2].

يقول الإمام الجويني[3]: (إذا تعارض عمومان من الكتاب أو السنة فظاهرهما التناقض والتنافي).

٤- **التعارض بمعنى التنافي**: يقول ابن قاسم العبادي[4]: (التعارض بأن يتنافى الدليلان كلياً أو جزئياً).

٥- **التعارض بمعنى التدافع**: وهو ما رآه الرضي[5] وابن عبد الشكور[6].

---

(١) الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، تعليق الشيخ إبراهيم محمد رمضان، دار الأرقم، بيروت، ج٢/ ٦٣٧ والغزالي (٤٥٠-٥٠٥هـ) هو محمد بن محمد أبو حامد الغزالي الطوسي، حجة الإسلام، له نحو مائتي مصنف، مولده ووفاته في الطابران(قصبة طوسى بخراسان) . نسبته إلى صناعة الغزل، أشهر كتبة «أحياء علوم الدين»- « تهافت الفلاسفة» -«والمستصفى» والمنخول من علم الأصول»- «وعقيدة أهل السنة» وغيرها كثير. انظر: الأعلام٧/ ٢٢.

(٢) ابن قدامه، عبدالله بن أحمد، روضة الناظر وجنة المناظر وط/ ١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨١، ص٣٤٧

ابن قدامه (٥٤١-٦٢٠هـ) هو عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي الدمشقي الحنبلي، فقيه من أكابر الحنابلة، من كتبه «المغني، شرح به مختصر الخرقي» و«روضة الناظر في أصول الفقه» و«الكافي في الفقه» - «البرهان في مسائل القرآن». انظر الأعلام ٤/ ٦٧

(٣) الجويني عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، تعليق صلاح بن عويضه، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧، ج ٢/ ٢٠٠.

(٤) العبادي، أحمد بن قاسم، شرح الشيخ أحمد بن قاسم العبادي على شرح جلال الدين المحلي على الورقات في علم الأصول لإمام الحرمين الجويني، بهامش إرشاد الفحول، دار المعرفة، بيروت ص١٤٨.

(٥) والسرخسي (٤٨٣هـ-٤٩٠هـ) هو محمد بن أحمد بن سهل أبو بكر شمس الأئمة، قاض من كبار الأحناف من أهل سرخس في خراسان، أشهر كتبة «المبسوط» أملاه وهو سجين (بفرغانه) وله «شرح الجامع الكبير» للإمام محمد، «النكت»، «الأصول» في أصول الفقه وشرح مختصر الطحاوي (الأعلام:٥/ ٣١٥)

(٦) ابن عبد الشكور، محب الله، مسلم الثبوت، تحقيق الشيخ إبراهيم محمد رمضان، دار الأرقم، بيروت، ج٢/ ٣٥٩. وابن عبد الشكور هو محب الله بن عبد الشكور البهاري، الفقيه الأصولي الحنفي المنطقي، عرف بالصلاح والتقوى والعلم، ولد في (بهار) بالهند، ولي قضاء (لكنو) وقضاء حيدر أباد، له مؤلفات أشهرها (مسلم الثبوت) في الأصول، (وسلم العلوم) في المنطق (ت١١١٩هـ) (الأعلام٦/ ١٦٩).

يقول السرخي[1]: (فإذا تقابل الحجتان على سبيل المدافعة والممانعة، سميت معارضة).

٦- **التعارض**: تساوي الدليلين في القوة. وهو ما اشترطه صدر الشريعة والسعد التفتازاني[2].

يقول صدر الشريعة[3]: « إذا ورد دليلان يقتضي أحدهما عدمَ ما يقتضيه الآخر في محل واحد في زمان واحد، فإن تساويا قوة، أو يكون أحدهما أقوى بوصف هو تابع فبينهما المعارضة والقوة المذكورة رجحان.

تحرير محل النزاع في مفهوم التعارض:

الناظر في تعريفات الأصوليين للتعارض، يجد أن ثمة خلافات بينهم. فقد استعمل بعضهم كلمة التعادل وجعلها مرادفة للتعارض. ومنهم من اعتبره في معنى التناقض.

والصواب أن التعادل غير التعارض، فالتعادل أخص من التعارض، ويكون حيث تتعارض الأدلة، ولا سبيل إلى الترجيح بينها، لأن الدليلين إذا تساويا تعادلا، ومعلوم أنه لا ترجيح عند تساوي الأدلة. وبالتأمل نجد أنه لا مرادفة بين التعادل والتعارض، فالتعادل هو التساوي والمماثلة بين الشيئين يقال: عادل فلان بين الشيئين فتعادلا، أي: ساوى بينهما فتساويا، ويقال: عدلت فلان بفلان، أي: ساويته به.

---

(١) السرخسي، شمس الائمة، أصول السرخسي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٧٢هـ، ج٢/ ١٢.

(٢) التفتازاني، مسعود بن عمر، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، تحقيق خيري سعيد، المكتبة التوفيقية، ج٢/ ٢٨٧. والتفتازاني (٧١٢-٧٩٣هـ) هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني من أئمة العربية والبيان والمنطق، ولد بتفتازان (من بلاد خراسان) وأقام بسرخس وأبعده تيمور لينك إلى سمرقند فتوفى فيها ودفن في سمرقند، من كتبه: «تهذيب المنطق» و «مقاصد الطالبين في الكلام» و «حاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب في الأصول»، «التلويح إلى كشف غوامض التنقيح» «المطول» في البلاغة .انظر الأعلام ٧/ ٢١٩

(٣) صدر الشريعة، عبدالله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي، (ت ٧٤٧ هـ)، التوضيح لمتن التنقيح، تحقيق خيري سعيد، المكتبة التوفيقية، ج٢/ ٢٨٧.

فالمعادلة لفظ يقتضي معنى المساواة، ويستعمل باعتبار العَدْل والعِدْل. ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ۝١﴾ [الأنعام:١][1]. جاء في تفسير الآية: أي: يعدلون عنه إلى غيره بما لا يخلق ولا يقدر، أو يسوون به غيره في اتخاذه رباً وإلهاً في الخلق والإيجاد، وعدل الشيء بالشيء التسوية به، وفي الآية رد على القدرية في قولهم: الخير من الله والشر من الإنسان، فعدلوا به غيره في الخلق والإيجاد[2].

فقال المرداوي: (التعادل عبارة عن تساوي الدليلين المتعارضين بحيث لا يكون في أحدهما ما يرجحه على الآخر)[3] ولكن الأصوليين أرادوا من اصطلاح التعادل المعارضة، ولا مُشاحَّة في الاصطلاح.

كما أن بعضهم اعتبروا التعارض هو التناقض. وسنرى أن هناك فرقاً بين التعارض والتناقض[4] وعبر البعض عن الدليلين بالحجتين ومنهم عبر بالأمارتين.

كما يفهم من كلام الحنفي البزدوي أن الدليلين إن أمكن الجمع بينهما لا يشملهما تعريفه للتعارض، وهذا محل نزاع وخلاف. إذ إن ما يمكن الجمع بينهما هل هما من الأدلة المتعارضة أم لا؟

ذهب الجمهور إلى اعتبار الدليلين الممكن الجمع بينهما من المتعارضين. لأنهما كانا قبل الجمع متعارضين ظاهراً، وإلا لما احتاجا للجمع بينهما. أما معظم الحنفية كالبزودي والبخاري ذهبا إلى عدم اعتبارهما متعارضين. ولهذا زاد البخاري في تعريفه للتعارض قيد عدم الجمع بينهما ووجهته: أن الجمع يجعل الدليلين متوافقين لا متعارضين.

---

(١) الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق نديم مرعشلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٢، مادة (عدل) ص٣٣٦-٣٣٧.

(٢) الأندلسي، أبو حيان: أثير الدين محمد بن يوسف بن علي الشهير بأبي حيان الأندلسي: تفسير البحر المحيط، تحقيق الدكتور عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي بيروت ط١، ٢٠٠٢، ج٤، ص٩٤.

(٣) المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الحنبلي: التحبير شرح التحرير في أصول الفقه ط(١)، مكتبة الرشيد، الرياض، مجلد (٨)/ ٤١٢٨ .

(٤) انظر ص٣٩-٤٠ في بيان الفرق بين التعارض والتناقض.

ومما يصلح محلاً للتعارض، هو اعتبار التعارض والتناقض بمعنى واحد. فقد رأى البخاري أنهما بمعنى واحد، وفي هذا يقول: (الظاهر أنهما بمعنى المترادفين ها هنا، لأن التناقض في الكلام يقتضي لذاته أن يكون أحدهما صادقاً والآخر كاذباً..)[1].

ثم بين البخاري أن رأيه كان من يوافقه فيه، فيقول: (وقد سمى بعض العلماء التعارض الذي بيّنا تناقضاً، فإذا اختلف الكلامان في النفي والإثبات سميا متناقضين) [2]

وقد وافق البخاريَّ في ذلك كلٌّ من الغزالي وابن قدامة، مخالفين الكثير من الأصوليين.

لذلك نرى[3] أن أضبط تعريف عند المتكلمين هو تعريف ابن السبكي بقوله: «التعارض بين الأمرين هو تقابلهما على وجهٍ يمنع كل منهما مقتضى صاحبه» أما أضبط تعريفات الحنفية فهو تعريف الكمال بن الهمام[4]. إذ هو «اقتضاءُ كلٍّ من الدليلين عدم مقتضى الآخر».

حيث إنهما الأكثر اختصاراً مع إفادتهما للمطلوب، بإبراز ركن المعارضة (تقابل الدليلين) ومحله (الأدلة الشرعية)المتعارضة لا المتناقضة.

وعليه يمكننا أن نعرف التعارض بأنه: تمانع الدليلين على وجه يقتضي كل منهما عدم مقتضى الآخر تمانعاً ظاهراً.

---

(١) البخاري كشف الأسرار عن أصول البزودي ٣/ ١١٨.

(٢) المرجع السابق ٣/ ١٢٠.

(٣) وعبر البعض عن التعارض بين دليلين محرزين. بأن معناه التنافي بين مدلوليهما (انظر: الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، دار التعارف، بيروت، ١٩٨٩م، ص٣٣٧.
وعرفه بعضهم بما يفيد معنى التمانع، فقال: هو التمانع بين دليلين بالنظر إلى أن كلاً منهما يكشف عن حكم، ينقض ما يكشف عنه الآخر، في مقام الجعل والتشريع لا في مقام الطاعة والامتثال. (انظر: مغنية، محمد جواد، علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، ط١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٥م، ص٤٢٨.

(٤) ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد، التحرير في علم الأصول الجامع من اصطلاحي الحنفية والشافعية، ط٢، دار الكتب العلمية: بيروت، ١٩٨٣م، ج٣، ص٢.

فقولنا: «تمانع» أي: يمنع أحد الدليلين مقتضى الدليل الآخر. والمراد بالدليلين: مطلق الدليلين، لا فرق بين القطعي والظني. إذ إن الأصوليين غير متفقين على وقوع التعارض في القطعي. وأعني بالتمانع الظاهري: أي: أن تعارضهما وتمانعهما يكون بحسب الظاهر فقط، لا في الواقع ونفس الأمر. فهو تعارض يتبادر إلى ذهن المجتهد، وليس له وجود بين الأدلة، فإذا أعمل المجتهد مناهج دفع التعارض ارتفع حتماً.

يقول الشاطبي[1]: (إن من تحقق بأصول الشريعة فأدلتها عنده لا تكاد تتعارض.. والتعارض من جهة ما في نفس الأمر فغير ممكن بإطلاق، فأما من جهة نظر المجتهد فممكن بلا خلاف) [2]

وبعد تحرير محل النزاع بين الأصوليين، لا بد أن نبين مفهوم التناقض ثم الخلاف بينه وبين التعارض.

المطلب الثاني
مفهوم التناقض

أولاً: التناقض في اللغة. من نقض و(المناقضة) في القول أن يتكلم بما (يتناقض) معناه[3].

وقال الجرجاني[4]: والتناقض هو اختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب، بحيث يقتضي لذاته صدق أحدهما، وكذب الآخرى، كقولنا:زيد إنسان، وزيد ليس بإنسان[5] .

---

(١) والشاطبي هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، أصولي حافظ من أهل غرناطة، كان من أئمة المالكية من أشهر كتبة «الموافقات في أصول الشريعة» و«المجالس» شرح به كتاب البيوع من صحيح البخاري، و«الاعتصام» في أصول الفقه (انظر الزركلي، الأعلام ١/ ٧٥) .

(٢) الشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي، الموافقات في أصول الشريعة، تعليق الشيخ عبدالله دراز، طبعة دار الحديث القاهرة، ٢٠٠٦، ج٤/ ٥٠٣.

(٣) الرازي، مختار الصحاح، ٦٧٦.

(٤) والجرجاني هو محمد بن علي بن الشريف الجرجاني، من أهل شيراز، له الرشاد في شرح الإرشاد، والتعريفات، وصنف «الغرة» في المنطق، الأعلام٦/ ٢٨٨.

(٥) الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات ، ط/ ١ ، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣ ص٦٨ .

والنقيضان من الكلام ما لا يصح أحدهما مع الآخر وهو كذا وليس بكذا في شيء واحد وحال واحد[1] .

ثانيا: التناقض في الاصطلاح:

ذكر بعض الأصوليين أن التعارض هو التناقض، كما صرح به الغزالي[2] وابن قدامة[3] ومن الأصوليين من اشترط للتعارض ما يشترط للتناقض كفخر الإسلام وغيره عندما اشترطوا الوحدات الثماني[4].

وقيل: إن المناقضة هي إبطال إحدى الحجتين بالأخرى[5] .

وأرى أن المراد بالتناقض عند الأصوليين هو التناقض اللغوي الذي هو مطلق الاختلاف لا التناقض المنطقي؛ لأن الغزالي الأصولي المنطقي لا يخفى عليه ما بينهما من فروق.

كما لا يخفى على غيره من الأصوليين، ولا يخفى عليهم أن التناقض المنطقي هو اختلاف قضيتين في الإيجاب والسلب، بحيث يقتضي لذاته صدق إحداهما وكذب الأخرى.

يقول الغزالي: (معنى التعارض التناقض، فإن وقع في الخبر أوجب كون واحد منهما كذباً، ولذلك لا يجوز التعارض في الأخبار من الله تعالى ورسوله، وإن وقع في الأمر والنهي والأحكام فيتناقض، فيرفع الأخير الأول ويكون نسخاً، وهذا متصور، وإذا عرفت أن التعارض هو التناقض، فلا يتصور التعارض في الفعل)[6].

---

(١) الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، ص٥٠٤.

(٢) الغزالي، المستصفى٢/ ٦٣٧.

(٣) ابن قدامة، روضة الناظر ص٣٤٧.

(٤) البخاري، كشف الأسرار ٣/ ١٢٠، وانظر ص٣٨ في بيان الوحدات الثماني.

(٥) النسفي، كشف الأسرار، ٢/ ٨٨.

(٦) الغزالي المستضفي٢/ ٢٧٤..

وقد صرح الغزالي أيضاً: بأن المتعارضين يكونا متضادين، ومعلوم أن التناقض غير التضاد، فإذا أريد به مطلق الاختلاف جاز أن يعبر عن المختلفين بالمتناقضين أو المتضادين، ولو أريد المعنى الاصطلاحي لما جاز ذلك بين كل مختلفين[1].

وعلى هذا فما يصدق عليه التعارض خلاف ما يصدق عليه التناقض، ولا مانع مع اختلاف ما يصدق عليه كل منهما أن يشترط في أحدهما ما يشترط في الآخر. وهذا يؤكد أن التعارض في النصوص الشرعية هو تعارض وهمي صوري، ولو كان حقيقية لكان تناقضاً.

وقد قال غير واحد: لا يتحقق التعارض إلا مع الوحدات الثمان: وحدة المحكوم عليه وبه والزمان والمكان والإضافة والقوة والفعل والشرط. وقيل تسعة: (الحقيقة والمجاز) كما عرف في المنطق. فالتعارض لا يتحقق في الأحكام الشرعية للتناقض حينئذ، والشارع منزه عنه لكونه أمارة العجز[2].

ومما يؤكد لنا أن الأصوليين أرادوا باصطلاح التناقض هو مطلق اللفظ وأن الشريعة ليس فيها تناقض. ما ذكره البزدوي في أصوله: (هذه الحجج التي ذكرنا وجوهها من الكتاب والسنة لا تتعارض في أنفسها وصفاً ولا تتناقض، لأن ذلك من أمارات العجز تعالى الله عن ذلك، وإنما يقع التعارض لجهلنا بالناسخ من المنسوخ) [3].

وقد علق البخاري في شرحه على أصول شيخه، على ما ذكره بقوله: (لأن ذلك - أي: التعارض والتناقض من علامات العجز، لأن من أقام حجة متناقضة على شيء كان ذلك لعجزه عن إقامة حجة غير متناقضة ..والله تعالى يتعالى عن أن يوصف به، وإنما يقع

(١) عوض، دراسات في التعارض والترجيح ص٥٧، أبو المكارم، تعارض الأدلة الشرعية والترجيح، ص٢٠ البرزنجي، عبد اللطيف، التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية، دار الكتب العلمية بيروت، ١٩٩٦، ج١/ ٣٩.

(٢) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير شرح التحرير لابن الهمام الجامع من اصطلاحي الحنفية والشافعية، ط/ ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣، ج٣/ ٢

(٣) البزدوي، أصول البزدوي ٣/ ١١٨.

التعارض بين هذه الحجج والتناقض الذي استلزمه التعارض لجهلنا بالناسخ والمنسوخ.. فيقع التعارض ظاهراً بالنسبة إلينا من غير أن يتمكن التعارض في الحكم حقيقة)[(١)].

المطلب الثالث

الفرق بين التعارض والتناقض

بعد أن تأكد لنا أن الأصوليين لا يعنون بالتناقض التناقض المنطقي، وإنما أرادوا به مطلق التناقض. بقي لنا أن نورد أهم الفروق بين التعارض والتناقض، تجعلهما مختلفين غير متفقين حقيقة. نذكر منها التالي:

١- محل التناقض هو القضايا المختلفة إيجاباً وسلباً. والتعارض يكون بين قولين: أمر ونهي، أو قول وفعل، أو بين فعلين - عند من يرى تعارضهما-، أو بين قول وتقرير من النبي ﷺ على فعل يخالف القول الذي قاله الأصوليون في بحث تعارض الأخبار. وعليه فالتعارض يقع غالباً في الإنشائيات أمراً أو نهياً أو استفهاماً. والتناقض لا يكون بينها، لأنه يكون بين خبرين فقط[(٢)].

٢- القضيتان المتناقضتان يسقطان دائماً ولا يأخذان حكم الجمع بين الدليلين المتعارضين، بخلاف الدليلين المتعارضين لا يسقطان؛ لأن الأصوليين عند تعارض الأدلة يذهبون إلى أن أحدهما لا بد أن يكون ناسخاً والآخر منسوخاً، إذا تعارضا ولم يمكن الجمع أو الترجيح بينهما، وإن لم يعرف الناسخ والمنسوخ منهما فإن المجتهد يتوقف عن العمل بهما، وتوقفه لا يستدعي تساقط الدليلين كتساقط القضيتين المتناقضتين، لأنه قد يكون توقفاً لعدم ظهور وجه الترجيح في الحالة الراهنة عند النظر في الدليلين لأول مرة[(٣)].

---

(١) البخاري، كشف الأسرار٣/ ١١٨.

(٢) البخاري، كشف الأسرار٣/ ١١٨، عوض، دراسات في التعارض والترجيح، ص٥٧ الجرجاني، التعريفات، ص٦٨

(٣) عوض دراسات في التعارض، ص٦٨.

٣- إن التعارض يكون بين الأدلة في الظاهر فقط - في نظر المجتهد - في حين أن الاختلاف بين القضايا المتناقضة إيجابياً وسلباً عند المناطقة يكون في الواقع ونفس الأمر[١].

يقول البزدوي: (وهذه الحجج التي ذكرنا وجوهها من الكتاب والسنة، لا تتعارض في أنفسها وصفاً، ولا تتناقض لأن ذلك من أمارات العجز الحادث، تعالى الله عن ذلك، وإنما يقع التعارض لجهلنا بالناسخ من المنسوخ)[٢]

فالذي أراده البزدوي بالتناقض الذي ذكره هو التناقض اللغوي الذي هو مطلق الاختلاف، ويؤيد ذلك أنه في التعريف الذي ذكره للتعارض عبر فيه بتضاد الحكمين، ولم يعبر بالتناقض، والتضاد كالتناقض كلاً منهما لغوياً يدل على الاختلاف والمخالفة بين أمرين[٣].

٤- التناقض يوجب بطلان الدليل، والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير أن يتعرض للدليل، إلا أن كل واحد منهما في النصوص مستلزم للآخر[٤].

(١) المرجع السابق.
(٢) البخاري، كشف الأسرار٣/ ١١٨.
(٣) عوض، دراسات في التعارض والترجيح ص٥٨
(٤) البخاري، كشف الاسرار٣/ ١١٨

المبحث الثاني

مذاهب العلماء في الأدلة[1] التي يقع بينها التعارض

ما يهمنا في الحديث عن الأدلة الشرعية هي النصوص. من كتاب أو سنة. وقد تكون هذه قطعية أو ظنية[2].

والقطعية قد تكون قطعية الثبوت والدلالة، وقد تكون قطعية الثبوت ظنية الدلالة. وهذان يمكن أن يكونا من القرآن الكريم والسنة المتواترة. والظنية، قد تكون ظنية الدلالة والثبوت معاً، وقد تكون قطعية الدلالة ظنية الثبوت. وهذان يوجدان في أخبار الآحاد.

---

(١) الأدلة، جمع دليل، والدليل في اللغة: هو المرشد والكاشف عن الشيء، وهو ما يستدل به، والدليل: الدال وقد دله على الطريق، ويطلق على ما فيه دلالة وإرشاد سواء أوصل إلى علم أو ظن. وفي الاصطلاح: هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر في أحواله إلى العلم بمطلوب خبري.(انظر الرازي مختار الصحاح ص٢٠٩ و الفيروز أبادي مجد الدين محمد القاموس المحيط، ط/ ٢ المؤسسة العربية بيروت ١٩٥٢، الجرجاني التعريفات تحقيق عبد الرحمن عميرة ط/ ١. عالم الكتب بيروت ص١٣٩ والآمدي الأحكام ١/ ٩.

(٢) ذهب الرازي وجماعة من الأصوليين إلى تخصيص القطعي باسم الدليل، والظني باسم الأماره، وذهب أكثر الأصوليين إلى أن الدليل يطلق على القطعي والظني. (انظر الآمدي، الإحكام ص٩).
كما تقسم الأدلة الشرعية باعتبارات مختلفة إلى أقسام كثيرة. هذه خلاصتها عند الأصوليين:
١- قسموا الكلام إلى خبر وإنشاء، ونظروا في الإنشاء دون الخبر، ثم قسموا الإنشاء إلى أمر ونهي.
٢- ثم قسموا الألفاظ بالنظر إلى متعلق الحكم إلى عام وخاص، وجعلوا المطلق والمقيد مندرجاً في ذلك.
٣- كما قسموا اللفظ باعتبار وضوح الدلالة وخفائها إلى نص وظاهر ومجمل ومؤول. كما قسموا هذه الأقسام الأربعة إلى محكم ومفسر ونص وظاهر لما فيها من وضوح الدلالة.
٤- كما نظروا في دلالة اللفظ وقسموا الدلالات إلى عبارة النص وإشارة النص ودلالة النص ودلالة الاقتضاء. راجع في ذلك الخضري، أصول الفقه ٢٣٥-٢٤٠ والشاطبي، الموافقات ١/ ٣٥ والآمدي الإحكام ص٩، وما بعدها. والدريني، محمد فتحي، المناهج الأصولية، ط٣، مؤسسة الرسالة، بيروت١٩٩٧، والبرزنجي، التعارض والترجيح ص١٣٤ وما بعدها.

فالنصوص قطعية الدلالة هي التي لا يجوز فيها اجتهاد، مثل آيات المواريث والحدود. أما النصوص الظنية فهي التي يجوز فيها الاجتهاد.

ففي أي أنواع الأدلة المتقدمة يقع التعارض الظاهري؟ من المتفق عليه بين المتكلمين والحنفية أن الأدلة الظنية قد يكون بينها تعارض، وإن اختلفوا بعد ذلك في وقوعه ظاهرياً فقط. أم في الواقع ونفس الأمر؟

أما الأدلة القطعية فهي التي وقع الاختلاف في جواز تعارضها.

أولا: رأي الشافعية ومن تبعهم:

المشهور عند الشافعية ومن وافقهم أنه لا تعارض في النصوص القطعية. كما أنه لا تعارض بين قطعي وظني عندهم. لأن الظني يرتفع بالقطعي. يقول الغزالي: (الترجيح إنما يجري بين ظنَّيْنِ لأن الظنون تتفاوت، ولا يتصور ذلك في معلومين (قاطعين) إذ ليس بعض العلوم أقوى وأغلب من بعض، وإن كان بعضها أجلى وأقرب حصولاً، وأشد استغناءً عن التأمل، ولذلك قلنا: إذا تعارض نصان قاطعان فلا سبيل إلى الترجيح، بل إن كانا متواترين حكم بأن المتأخر ناسخ ولا بد وأن يكون أحدهما ناسخاً، وإن كانا من أخبار الآحاد وعرفنا التاريخ أيضاً حكمنا بالمتأخر، وإن لم نعرف فصدق الراوي مظنون فتقدم الأقوى في نفوسنا..) [١]

وأما عن الأدلة القطعية يقول حال تعارضها: (أما القواطع فمتضادة ومتناقضة لا بد أن تكون ناسخاً ومنسوخاً فلا تقبل الجمع.) [٢]

فالتعارض بين القطعيين لا يقع لامتناع وقوع المتنافيين، ولا يتصور الترجيح، لأنه فرع التعارض في احتمال النقيض، فلا يكون إلا بين الظنيين[٣].

---

(١) الغزالي: المستصفى٢/ ٦٣٤

(٢) المرجع السابق٢/ ٦٣٣

(٣) التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح٢/ ٢٨٩، البناني، حاشية العلامة البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع لابن السبكي، مطبعة الحلبي، ج٢/ ٣٥٨

يقول الإمام الرازي[1]: (لا يقع لأن شرط الدليل اليقيني أن يكون مركباً من مقدمات ضرورية أو لازماً لزوماً ضرورياً.

كما أن الترجيح عبارةً عن التقوية، والعلم اليقيني لا يقبل التقوية، لأنه إن قارنه احتمال النقيض ولو على أبعد الوجوه، كان ظناً، لا علماً وإن لم يقارنه ذلك لم يقبل التقوية)[2].

موقف العلماء من تعارض الكتاب مع السنة:

اختلف أرباب الأصول. فقدم بعضهم الكتاب استدلالاً بحديث معاذ، ولما اشتهر عند الصحابة، ثم طلب السنة ثانياً.

وقال آخرون: تقدم السنة لأن السنة هي المفسرة للكتاب، والمخصصة لظواهره العامة، وتفصل المجمل.

وقال آخرون: إنهما متعارضان. وهو ما اختاره الإمام الجويني. قال في البرهان: (والصحيح عندنا الحكم بالتعارض، فإن الرسول ﷺ ما كان يقول من تلقاء نفسه شيئاً، وكل ما كان يقول فمستنده أمر الله - تعالى - وما ذكره معاذ فمعناه أن ما يوجد فيه نص من كتاب الله فلا يتوقع فيه خبر يخالفه. فمبنَى الأمر فيه على تقديم الكتاب، ثم آي الكتاب لا تشتمل على بيان الأحكام، والأخبار أعم وجوداً منها، ثم طرق الرأي لا انحصار لها. فجرى الترتيب فيه بناءً على هذا في الوجود[3].

(١) والرازي (٥٤٤-٦٠٦هـ) هو محمد بن عمر بن الحسن التميمي البكري أبو عبدالله فخر الدين الرازي الإمام المفسر أصله من طبرستان، وهو قرشي النسب مولده في الري وإليها نسبته. توفي في هراة من مصنفاته «مفاتيح الغيب» «أسرار التنزيل» «المحصول في علم الأصول». الأعلام ٦/ ٣١٣.

(٢) الرازي، فخر الدين، المحصول في علم الأصول. ط١ دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩، ج٢/ ٣٨٩.

(٣) الجويني: البرهان في أصول الفقه ٢/ ١٩٦ وانظر المحلي، الجلال شمس الدين المحلي، شرح المحلي على متن جمع الجوامع لتاج الدين ابن السبكي، مطبعة الحلبي ج٢/ ٣٦٢، والعطار، حسن حاشية العلامة العطار على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع لابن السبكي، دار الكتب العلمية بيروت، ج٢/ ٤٠٥.

ثانيا: رأي الحنفية:

يكون التعارض عند الحنفية بين القطعيين وبين القطعي والظني كما يكون بين الظنيين. وإن التعارض كله يكون في الظاهر فقط.

يقول ابن الهمام: (وثبت التعارض في دليلين قطعيين ويلزمه، أي: التعارض في قطعيين محملان لهما: إذا لم يعلم تأخر أحدهما عن الآخر، أو نسخ أحدهما) [1]

فقد بين ابن الهمام أن التعارض يصح أن يكون بين قطعيين، إلا أنه يلزم ذلك حمل أحدهما على الآخر بنسخه، أو حمل أحدهما على الآخر بالجمع لدفع التعارض.

وهو بذلك يبين أن الحنفية يلتقون مع الشافعية في أنه لا تعارض في الواقع ونفس الأمر بين القطعيين، وإذا حدث ذلك فإنما يوجب حمل أحدهما على الآخر بالجمع أو بالنسخ.

كما اعتبر الحنفية أن رأي الشافعية تحكم ومكابرة، لأن العلة الموجودة في القطعيين موجودة في الظنيين، لأن التعارض ليس في الواقع ونفس الأمر. جاء في مسلم الثبوت وشرحه: (بل يتصور التعارض ظاهراً في بادئ الرأي للجهل بالتاريخ أو الخطأ في فهم المراد.. وهذا يمكن في القطعي والظني على السواء، فتجويزه في الظنيين فقط مع نفيه في القطعيين كما في سائر كتب الشافعية تحكم.. ولا يخفى أن هذا مكابرة) [2].

هل النزاع بين الشافعية والحنفية نزاع حقيقي أم صوري؟

إن ما عناه الشافعية من نفي التعارض بين الأدلة القطعية هو التعارض في الواقع ونفس الأمر. أما في الظاهر فممكن لكنه تعارض لا ترجيح معه. كما إذا تعارض قطعي وظني فإن القطعي مقدم عليه. وفي القطعيين لا بد أن يكون أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً إن علم التاريخ.

---

(١) ابن الهمام، التحرير في علم الأصول.ج٣/ ٣

(٢) الأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت. تحقيق الشيخ إبراهيم محمد، دار الأرقم، بيروت٢/ ٣٥٩.

وبناءً على ما ذكر فإنه لا اختلاف بين الحنفية والشافعية على الحقيقة، وإنما هو اختلاف اصطلاحي ولا مشاحة في الاصطلاح، وما أجمل كلام الزركشي في تفسيره لوجود أدله قطعية وأخرى ظنية (دلالة)، يقول: (اعلم أن الله لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة، بل جعلها ظنية قصداً للتوسيع على المكلفين لئلا ينحصروا في مذهب واحد لقيام الدليل القاطع عليه. وإذا ثبت أن المعتبر في الأحكام الشرعية الأدلة الظنية فقد تتعارض في الظاهر بحسب جلائها وخفائها)[١].

وليس الحنفية عن الحقيقة ببعيدين، فإن تجويزهم وقوع التعارض بين الأدلة القطعية في الظاهر فقط ينسجم مع كمال التشريع وتنزهه عن العبث والنقصان، إذ لو كان التعارض بحسب نفس الأمر (وهو باطل) للزم منه التناقض والعبث الذي الشارع منزه عنه، فقد بان لك أنه لا تعارض إلا عند الجهل[٢].

(١) الزركشي، البحر المحيط٦/ ١٠٩

(٢) الأنصاري، فواتح الرحموت٢/ ٣٦٠.

المبحث الثالث

شـروط[1] التعـارض

يقول البخاري: (وركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء، وشرطها اتحاد المحـل والوقت)[2]. فقد اشترط البخاري المحل والوقت باعتبار أن المضادة والتنافي بين الشيئين لا يتحقق في محلين ولا في وقتين، لأن الذي عناه بالتعارض هو التعارض الحقيقـي الـذي هو التضاد التام بين حجتين متساويتين دلالة وثبوتاً وعدداً، ومتحدتين زماناً ومحلاً.

ويفهم من كلامه أن ركني[3] المعارضة هما: الحجية وكون الدليلين متمانعين.

---

(١) الشرط لغة: هو العلامة وأشراط الساعة علاماتها. أما السبب فهو ما يتوصـل بـه إلى غـيره، (مختـار الصحاح٣٣٤-٢٨١). أما الشرط في الاصطلاح: فهو وصف ظاهر منضبط يلزم من عدمـه عـدم المشروط، ولا يلزم من وجوده وجود المشروط ولا عدمه. فهو بهذا المعنى أمر زائد عن ماهية الفعل وإن توقف وجود الفعل على وجوده، ويعدم بعدمه من غير تأثير في وجود ذلك الفعـل ولا إفـضاء إليه. ومثال ذلك الطهارة شرط في صحة الصلاة، فهي زائـدة عـن حقيقـة الـصلاة، لكـن يتوقـف وجود الصلاة شرعاً على وجودها، كما يلزم من عدمها عدم الصلاة، ولا يلزم من وجودهـا وجـود الصلاة لأنه قد يمنع من ذلك أن الوقت لم يحن بعـد، فتوجـد الطهـارة ولا توجـد الـصلاة، يقـول البزدوي: أما الشرط المحض فما يمتنع به وجود العلة، فإذا وجـد الـشرط وجـدت العلـة، فيـصير الوجود مضافاً إلى الشرط (انظر البزدوي أصول البزدوي٤/ ٢٨٨) أما العلة: فهي الوصف الظاهر المنضبط الذي جعل مناط الحكم يناسبه، أما إن أفضى إلى الحكم بلا تأثير فهو السبب. أما الـشاطبي فيرى السبب أنه ما وضع شرعاً لحكمة يقتضيها ذلك الحكـم. يراجـع في ذلـك(الـشوكاني، إرشـاد الفحول ص٧ والخضري، أصول الفقه ص٦٣ .

(٢) البخاري كشف الأسرار ٣/ ١١٩-١٢٠.

(٣) الركن في اللغة: هو الجانب القوي. أو جانـب الـشيء. قـال تعـالى: ﴿أَوۡ ءَاوِيٓ إِلَىٰ رُكۡنٖ شَدِيدٖ ﴿٨٠﴾﴾ [هود:٨]: (الرازي مختار الصحاح ص٢٥٥) وفي الاصطلاح: ركن الشيء ما لا وجود لذلك الـشيء إلا به وكان جزءاً من ماهيته كقولنا: القيام ركن الصلاة، ويطلق عـلى جميعهـا. (البخـاري: كـشف الأسرار٣/ ١١٩).

وهذا ما يتفق مع المعنى اللغوي للركن فإذا لم يكن الدليلان كل منهما حجة عند تقابلهما في نظر المجتهد فلا تعارض بينهما، وكذلك لو تقابلا وكانا غير متمانعين فلا تعارض.[1]

فيتبين لنا أن التعارض لا يتم إلا باجتماع أمور أربعة:

١ - التضاد التام بين دليلين.

٢- الحجية في المتعارضين.

٣- التساوي بين المتعارضين.

٤ - اتحاد المتعارضين في الوقت والمحل.

وسأفصل الكلام عند الأصوليين عن كل واحد من هذه الشروط الأربعة:

الشرط الأول: التضاد:

وهو تقابل الدليلين على وجه يمنع كل منهما مقتضَى الآخر.

لكن هل يجب أن يصل التضاد إلى درجة لا يمكن معها الجمع بين الدليلين؟

ذهب عبد العزيز البخاري إلى أنه يشترط لتحقق التعارض بين النصين عدم إمكان الجمع بينهما، وأنه إذا انتفى هذا الشرط وأمكن الجمع بين النصين فليس هناك تعارض. ويقول في هذا: (لأن من شرط المعارضة أن يكون الحكم الذي يثبته أحد الدليلين عين ما ينفيه الآخر، فإذا اختلف الحكم عند التحقيق بأن ينفي أحدهما غير ما يثبته الآخر، لا يثبت التدافع لإمكان الجمع بينهما، فلا يتحقق التعارض).[2]

ولعل البخاري قد ذهب إلى هذا المذهب، لميله أن التعارض يساوي التناقض، والمتناقضان لا يمكن الجمع بينهما، فكذلك المتعارضان عنده هما ما لا يمكن الجمع بينهما.

(١) عوض، دراسات في التعارض والترجيح، ص٢٦٤.
(٢) البخاري كشف الأسرار٣/ ١٣٧.

أما جمهور الأصوليين فلم يذكروا أنه يشترط لتحقيق التعارض عدم إمكان الجمع بين المتعارضين. وإنما أطلقوا « التعارض» على الدليلين المتعارضين سواء كانا مما يمكن دفع التعارض بينهما بالجمع أو بغيره من ترجيح أو نسخ.

ومنشأ الاختلاف في «عدم إمكان الجمع» لتحقق التعارض، يعود إلى اختلافهم في المقصود بالتعارض عند الإطلاق، فمن قصد بالتعارض عند إطلاقه: التعارض الحقيقي، اشترط لتحققه أن لا يمكن معه الجمع بين المتعارضين. وهذا صواب في التعارض الحقيقي.

أما من قصد بالتعارض إذا أطلق التعارض الظاهري: فلم يشترط عدم إمكان الجمع لتحققه. وهذا صواب، لأن التعارض الظاهري ينشأ في ذهن المجتهد، وليس له واقع في النصوص الشرعية، قد يرتفع بالجمع بينهما. وهذا الذي نراه لأن التعارض موجود صورة لا حقيقة.

الشرط الثاني: حجية المتعارضين:

فلا تعارض بين غير الحجتين سواء كانا من طرفين أو طرف واحد. ولا يتحقق التعارض عند فوات وصف الحجية بين الطرفين. فالحديث الضعيف لا يعارض الحديث القوي، لأن الضعيف يسقط وكأنه لم يكن، فلا حاجة للجمع بينهما، أو ترجيح أحدهما على الآخر.

كما لا يتحقق التعارض بين النص الشرعي مع القياس، لأنهما غير متماثلين. ولا تعارض بين القياس والاستحسان عند الشافعية لأنهم ينكرون الاستحسان. ولا يتعارض قياس مع قياس عند الظاهرية لأنهم ينكرون القياس[1].

وأرى أن الحجية ليس شرطاً للمعارضة، بل هي ركن لها[2]، فإذا كان أحد المتعارضين ليس حجة عند البعض فلا تعارض، فالشافعي لا يحتج بالمراسيل، ولم يشترط

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢٧٣. والسوسوة عبد المجيد، منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث، ط/ ٢ دار الذخائر- الدمام ١٩٩٧، ص٦٠

(٢) وهو رأي جماعة من الأصوليين كالبزدوي والبخاري و التفتازاني.

مخالفة خبر الواحد للقياس كأبي حنفية، ولم يشترط في الخبر عدم مخالفته لعمل أهل المدينة كمالك.

الشرط الثالث: المساواة بين الدليلين المتعارضين:

ذهب جمهور الأصوليين منهم البيضاوي - والأسنوي والبدخشي، وابن السبكي، والبخاري وصدر الشريعة والسرخسي و الزركشي و التفتازاني والشوكاني. إلى اشتراط المساواة بين الدليلين[1].

يقول البخاري[2]: (وإنما قيد بتساوي الحجتين لتحقق التقابل والتدافع، إذ لا مقابلة بين الضعيف والقوي، بل يترجح القوي، فالمشهور لا يقابل المتواتر، وخبر الواحد لا يعارض المشهور).

لهذا يقول الأسنوي:(إذا تعارض نصان وتساويا في القوة والعموم، بأن يكونا قطعيين أو ظنيين، لا يكون أحدهما أقوى، وتساويا في العموم والخصوص بأن يكونا عامين أو خاصين فإن علم المتأخر فهو ناسخ، وإن جهل فالتساقط أو الترجيح.

قال: المراد بالتساوي في القوة: أن يكونا معلومين أو مظنونين، وتساويهما في العموم: أن يصدق كل منهما على كل ما صدق عليه الآخر[3].

هذا وقد ذهب البعض من الأصوليين إلى أنه لا يشترط تساوي الدليلين في القوة. وعمدة هذا القول، مبني على أن الأدلة الشرعية تتعارض تعارضاً حقيقياً مع أنها لا تتعارض إلا تعارضا صورياً لا حقيقياً[4].

---

(١) يراجع في ذلك: البخاري: كشف الأسرار٣/ ٧٦-٧٧، صدر الشريعة: التوضيح لمتن التنقيح٢/ ٢٨٧، التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح ٢/ ٢٨٧. الزركشي: البحر المحيط٦/ ١٠٩، الشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٧٣

(٢) البخاري كشف الأسرار ٣/ ١١٩.

(٣) الأسنوي محمد، نهاية السول شرح منهاج الوصول للقاضي البيضاوي تحقيق د. سفيان محمد إسماعيل، دار ابن حزم ط/ ، ١ج٢-٩٧٦-٩٧٧.

(٤) ابن أمير الحاج (التقرير والتحبير) ٣/ ٣.

والتساوي يكون في ثلاثة أمور:

١ - **التساوي في الثبوت**: وذلك بأن يكون المتعارضان قطعيين كالمتواترين، أو ظنيين كالآحادين، ولهذا فلا تعارض بين القطعي والظني كالمتواتر[١] مع الآحاد[٢]، ولا تعارض بين مشهور[٣] وآحاد عند الحنفية.

وعلى هذا فلا تعارض بين الظني وهو خبر الواحد مع النص القطعي، مثل قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴿٢٩﴾﴾ [الحج:٢٩] فقد أمر الله تعالى بالطواف ولم يشترط فيه الوضوء.

وروي أن رسول الله ﷺ قال: «الطواف صلاة إلا أن الله أحل فيه الكلام» [٤] فهذا الخبر آحاد - وهو ظني - فلا يعارض الآية لكونها قطعية، ولا مساواة بين القطعي والظني، لذا فلا تعارض[٥].

ويمثل الحنفية على ذلك بأحاديث البينة واليمين.

الأول: البينة على المدعي واليمين على من أنكر[٦].

---

(١) المتواتر: هو الذي رواه جماعة لا يحصى عددهم، عن مثلهم في القرون الثلاثة الأولى، فهو يفيد القطع واليقين من حيث ثبوته عن النبي ﷺ فكان دليلاً قطعياً يجب العمل به.

(٢) الآحاد: هو الذي رواه واحد أو أكثر بحيث لا يبلغ عددهم حد التواتر في القرون الثلاثة الأولى، فنسبته الى النبي راجحة، فهو ظني من حيث السند وسلسلة الرواة

(٣) والمشهور هو الذي روي آحاداً في العصر الأول- عصر النبوة- تم تواتر في العصرين التاليين. أما بعد العصور الثلاثة الأولى، فالسنة كلها تواترت لشيوع التدوين.

(٤) الحاكم محمد بن عبدالله النيسابوري(٣٢١-٤٠٥هـ) المستدرك على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، ط/ ١ دار الكتب العلمية بيروت، ١٩٩١ أول كتاب المناسك ٢/ ٢١، حديث (١٧٢).

(٥) البخاري، كشف الأسرار ٣/ ٧٧

(٦) أخرجه الترمذي، أبو عيسى محمد، الجامع تحقيق بيت الأفكار الدولية، بيروت، ٢٠٠٤ كتاب الأحكام، باب ما جاء في أن البينة على المدعي (١٣٤٠). وقال: حسن صحيح. وأبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، تحقيق محمد عبد العزيز الخالدي دار الكتب العلمية بيروت ط/ ١-٢٠٠١ كتاب الاقضية، باب اليمين على المدعي (٩/ ٣٦) والبيهقي في السنن الكبرى ١٠/ ٤٢٤ حديث=

الثاني: أنه قضى رسول الله ﷺ بالشاهد واليمين[1].

فالأول مشهور ولا يعارضه الحديث الثاني لأنه آحاد. والآحاد لا يفيد إلا الظن، والمشهور يفيد علم طمأنينة، أي: ظناً قوياً قريباً من اليقين، فيقوى على الآحاد ويقدم عليه.

٢- **التساوي في الدلالة**: وذلك بأن يكون المتعارضان قطعيين في الدلالة - كالنصين - أو ظنيين كالظاهرين. وعلى هذا فلا تعارض بين النص والظاهر، ولا بين الخاص والعام. بناءً على ظنية العام - عند الجمهور -[2].

فالشافعية لا يحكمون بتعارض العام مع الخاص، لأن الخاص قطعي الدلالة. والعام ظنيها، فيقدم الخاص على العام دائماً في القدر الذي اختلفا فيه حيثما توارد، سواء تقدم الخاص أو تأخر عن العام، أو كان مقارناً له، لأن القطعي بيان للظني.

أما الحنفية فيرون أن العام حجة قطعية على كل أفراده. نظراً للمنطق اللغوي[3]. وسيأتي الحديث مفصلاً في الكلام عن ترجيح العام على الخاص (قطعية أحد الدليلين).

٣- **التساوي في العدد**: بأن يكون كل من المتعارضين مساوياً للآخر من حيث العدد. وعليه إذا كان أحد المتعارضين حديثاً واحداً، والمعارض له حديثان أو أكثر،

= (٢١٨٠٥) وقد أخرج البخاري في صحيحه مثل هذا «شاهد أو يمينه» كتاب الشهادات باب اليمين على المدعى عليه في الأموال (٢٦٩٦) ولمسلم بلفظ: ولكن اليمين على المدعي عليه كتاب الأقضية، باب اليمين على المدعى عليه (١٧١١).

(١) أخرجة مسلم، أبو الحسن بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، دار السلام ط١ الرياض١٩٩٨، كتاب الأقضية، باب القضاء باليمين والشاهد (١٧١٢)، وأبو داود في سننه، كتاب الأقضية باب القضاء باليمين (٣٦٠٨) والبيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، تحقيق أبو عبدالله بن محمد علوش، مكتبة الرشيد، ط/ ١ الرياض، ٢٠٠٤، ج١٠/ ٢٧٩، حديث (٢١٢٢٨). والشافعي محمد بن إدريس، اختلاف الحديث، برواية الربيع بن سليمان المرادي، تحقيق عامر أحمد حيدر، ط/ ١، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٩٨٥، ص٢٨٠.

(٢) التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح ١/ ٨٧، والزركشي، البحر المحيط ٦/ ١٠٩.

(٣) انظر ص١٧٢ من هذه الرسالة. ترجيح العام على الخاص عند الحنفية.

يرجح الحديثان على الواحد. وهذا مسلك الشافعية دون الحنفية في الترجيح بكثرة الأدلة[1].

وأرى أن شرط التساوي بين الأدلة المتعارضة محل نظر، لأن القول باشتراطه مبني على القول بتعارض النصوص الشرعية تعارضاً حقيقياً. فالتعارض الحقيقي لا يمكن معه الجمع أو الترجيح. أما التعارض الظاهري قد يكون بين حديثين غير متساويين أو بين دلالتين مختلفتين في القوة، أو بين الحديث الواحد والأحاديث الكثيرة. وحسبنا كلام ابن الهمام في جواز تعارض القطعي مع الظني: (ولو كان التعارض حقيقياً لاشترطنا التساوي لأن الأضعف مع القوي يكون في حكم العدم)[2].

الشرط الرابع: اتحاد المتعارضين في الزمن والمحل:

أ- **اتحاد المتعارضين زمناً**: ويقصد به اتحاد وقت ورود نصين متعارضين، فلو ورد مثلاً حديث يأمر بشيء، ثم ورد بعده بزمن حديث ينفي ذلك الشيء فلا تعارض، لأن أحدهما سيكون ناسخاً للآخر إذا عرف التاريخ بينهما وتعذر الجمع[3].

وعلى هذا إذا اختلف الزمان فلا تعارض، مثل الدليل الدال على حرمه وطء الزوجة زمن الحيض وهو قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ﴾ [البقرة:٢٢٢] والدليل الدال على حله بعد زمن الحيض، وهو قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرۡنَ فَأۡتُوهُنَّ مِنۡ حَيۡثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُۚ﴾ [البقرة:٢٢٢] فلا تعارض بين الحل والحرمة لاختلاف زمن كل منهما[4].

ولاختلاف الزمان رجح الحنفية عدة المتوفى عنها زوجها بوضع حملها، لأن آية ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ﴾ [الطلاق:٤] متأخرة في النزول عن آية ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجٗا يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ وَعَشۡرٗاۖ﴾ [البقرة:٢٣٤] واستدلوا

---

(١) التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح ج٢/ ١٠٢.

(٢) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير ٣/ ٣

(٣) التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح ٢/ ٨٨، البخاري، كشف الأسرار ٣/ ١١٩

(٤) التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح ٢/ ٨٨.

بقول ابن مسعود محتجاً على علي بن أبي طالب: من شاء باهلته أن سورة النساء القصرى (أي الطلاق) نزلت بعد التي في سورة البقرة. وقد كان علي يرى أن الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد بأبعد الأجلين جمعاً بين الدليلين [1].

وبالتأمل نجد أن هذا الشرط يصلح للتعارض الحقيقي لا الظاهري، لأن التعارض الحقيقي لا يرتفع بأي مسلك، بل يبقى مستمراً، فلا بد لتحققه من اتحاد زمان التكلم في الأمر بهما، فليس أحدهما متقدماً ليكون منسوخاً ولا أحدهما متأخراً فيكون ناسخاً [2].

أما في التعارض الظاهري يطلق على الناسخ والمنسوخ متعارضين باعتبار الظاهر فقط، أما في الحقيقة فليس بينهما تعارض لفقدان اتحاد الزمان بين المتعارضين.

ب- **اتحاد المتعارضين محلاً**: ويقصد به أن يكون الدليلان المتعارضان واردين على محل واحد، فلو اختلف محل الحكمين، بحيث صار لكل حكم محلا غير محل الآخر فلا يكون ثمة تعارض بينهما [3].

فلا تعارض بين النهي عن البيع وقت النداء للجمعة مع الإذن به في غيره [4].

وقد مثل الأصوليون بمثالين على اختلاف المحل:

١ - سئل رسول الله ﷺ عن ميراث العمة والخالة فقال: «لا شيء لهما» [5].

---

(١) التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح ١/ ٨٨-٨٩

(٢) يقول النسفي: وشرطهما اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم، فإن النكاح يوجب الحل في الزوجه، والحرمة في أمها، ولا يسمى هذا تعارضاً لعدم اتحاد المحل. وكذا الخمر كان حلالاً في ابتداء الإسلام ثم حرم. (النسفي كشف الأسرار ٢/ ٨٧.)

(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول ص٢٧٣، والزركشي، البحر المحيط ٦/ ١٠٩.

(٤) البخاري، كشف الأسرار ٣/ ١١٩، وصدر الشريعة، التوضيح ٢/ ٢٨٧، والتفتازاني، شرح التلويح ٢/ ٢٨٧.

(٥) رواه مالك في الموطأ، ط١، مؤسسة النداء، أبو ظبي، تحقيق د. محمود أحمد القيسية، ٢٠٠٤، كتاب الفرائض، باب ما جاء في العمة ١/ ٤٣٢. حديث رقم (١٥٦٦) والهيثمي في مجمع الزوائد، كتاب الفرائض، باب في العمة والخالة ٤/ ٢٣٢. حديث رقم (٦٩٠٢) وقال عنه: فيه يعقوب بن محمد الزهري وهو ضعيف (مجمع الزوائد، طبعة مؤسسة المعارف، بيروت، ١٩٨٦).

وقال في حديث آخر: «الخال وارث من لا وارث له»[1]. فمحل الأول نافٍ لميراث: العمة والخالة. ومحل الثاني: مثبت لميراث الخال[2].

٢- ورد في طهر الحيض قراءتان: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة:٢٢٢]. فقد ورد في لفظ ﴿يَطْهُرْنَ﴾: قراءة بتشديد الطاء، وأخرى بتخفيفها. وقالوا إن قراءة التشديد تفيد حرمة إتيان الزوجة قبل الاغتسال لأكثر مدة الحيض، أو لأقل منها. وقراءة التخفيف تفيد حل إتيان الزوجة سواء انقطع الدم لأكثر مدة الحيض أو لأقل منها، حصل الاغتسال أو لم يحصل، فتعارضت القراءتان كأنهما آيتين.

ثم قالوا: إن التعارض وقع ظاهراً بين القراءتين، لكنه يرتفع باختلاف الحالين، بأن تحمل قراءة التخفيف على ما إذا انقطع دم الحيض لأكثر مدة الحيض، لأنه انقطاع بيقين، لأن الدم إذا انقطع لعشرة أيام حصلت الطهارة كاملة، لأن احتمال عودة الحيض غير قائمة. وهذا مذهب الحنيفة.

وتحمل قراءة التشديد على ما إذا انقطع دم الحيض لأقل من أكثر مدة الحيض، لأن الانقطاع لا يثبت في هذه الحالة بيقين لاحتمال العود، فلم تحصل الطهارة، فلا بد من الاغتسال لتتأكد الطهارة الكاملة، وهذا مذهب الجمهور[3].

---

(١) رواه أبو داود في سننه، كتاب الفرائض، باب ميراث ذوي الأرحام، حديث رقم (٢٨٩٩، ٢٩٠٠) والترمذي في سننه، كتاب الفرائض، باب ما جاء في ميراث الخال، حديث رقم (٢١٠٣) و(٢١٠٤).

(٢) مذهب عمر: هو منع العمة من الميراث، كان يقول: عجباً للعمة تورث ولا ترث. انظر الموطأ ١/ ٤٣٢.

(٣) البخاري، كشف الأسرار ٣/ ١٤٠، صدر الشريعة، التوضيح ٢/ ٢٨٩. وقد ذكر بعضهم هذا المثال في الحديث عن اختلاف الحال. ويراجع الآراء والمذاهب من بداية المجتهد لابن رشد، تحقيق بشير بن إسماعيل ط ١، دار الفوائد ٢٠٠٦، وابن رشد: (٥٢٠-٥٩٥هـ) هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي أبو الوليد الفيلسوف، من أهل قرطبة عني بكلام أرسطو وترجمه للعربية، له نحو خمسين كتاب منها «الحيوان» و «التحصيل» و «تهافت التهافت» و «بداية المجتهد». اتهمه خصومه بالزندقة والإلحاد، فنفاه المنصور إلى مراكش وأحرق بعض كتبه، مات بمراكش، ونقلت جثته إلى قرطبه. الأعلام ٥/ ٣١٨.

المبحث الرابع

آراء الأصوليين في جواز وقوع التعارض بين النصوص الشرعية

جمع الشوكاني آراء العلماء في إثبات وقوع التعارض ونفيه. فقال: (ومما لا يصح التعارض فيه إذا كان أحد المتناقضين قطعياً والآخر ظنياً، لأن الظن ينتفي بالقطع وبالنقيض، وإنما يتعارض الظنيان سواء كان المتعارضان نقليين أو عقليين، أو كان أحدهما نقلياً والآخر عقلياً، ويكون الترجيح بينهما بما سيأتي، وقد منع جماعة، وجود دليلين ينصبهما الله تعالى في مسألة متكافئتين في نفس الأمر بحيث لا يكون لأحدهما مرجح، وقالوا: لا بدَّ أن يكون أحدهما أرجح من الآخر في نفس الأمر من كل وجه، وحكى الماوردي[1]، والروياني[2]، عن الأكثرين: أن التعارض على جهة التكافؤ في نفس الأمر جائز وواقع، واختار الفخر الرازي وأتباعه أن تعادل الأمارتين على حكم في فعلين متباينين جائز وواقع، وأما تعارضهما متباينين في فعل واحد كالإباحة والتحريم فإنه جائز عقلاً ممتنع شرعاً) [3].

لذا تبين لنا أن مذاهب العلماء في وقوع التعارض بين الأدلة الشرعية تنحصر في اثنين: النافين والمثبتين.

وسأجعل الكلام عن ذلك في مطلبين، مبيناً أدلة كل مذهب.

---

(١) الماوردي هو علي بن محمد بن حبيب أبو الحسن، ولد في البصرة وانتقل إلى بلاد كثيرة ولي القضاء فيها، كان أفضل القضاة في أيام القائم بأمر الله العباسي، نسبته إلى ماء الورد، من كتبه أدب الدنيا والدين، الأحكام السلطانية والنكت والعيون، والحاوي في فقه الشافعية، انظر الأعلام للزركلي ج٤/ ص٣٢٧ .

(٢) الروياني هو أحمد بن محمد، من أهل رويان بطبرستان، فقيه وأصولي شافعي، توفي (٤٥٠هـ). انظر: (ابن السبكي: طبقات الشافعية، مطبعة الحلبي ج ٥/ ١٣٦).

(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول ص٢٧٥، طبعة دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٥ .

المطلب الأول

النافون لوقوع التعارض مطلقا وأدلتهم

وهو مذهب الجمهور[1]، القائلين بعدم جواز التعارض بين الأدلة الشرعية في الواقع ونفس الأمر دون ترجيح أو مخرج من التعارض أياً كان. سواء كانت الأدلة قطعية أم ظنية، وأنه إذا وجد دليلان يوهم ظاهرهما التنافي والتخالف، فإن مرد ذلك إلى قصور في ذهن المجتهد وإدراكه، لا في الأدلة ذاتها.

يقول المرداوي[2]: (اختلف العلماء في تقابل ظنين على أقوال: أحدهما: أنه محال، وهذا الصحيح عندنا وعليه الإمام أحمد، والأصحاب وأكثر الشافعية والكرخي والسرخسي، وحكاه ابن عقيل عن الفقهاء).

(وقال الكيا[3]: هو الظاهر من مذهب الفقهاء، وقال ابن السمعاني[4]: هو مذهب الفقهاء ونصره وحكاه الآمدي عن أحمد بن حنبل. ونقل عن القاضي أبي بكر الباقلاني[5]،

(١) ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق د. محمد حامد عثمان، دار الحديث، القاهرة٢٠٠٥، مجلد واحد ج٢/ ١٧٠، والمرداوي، التحبير شرح التحرير ٨/ ٤١٣١، والشوكاني، إرشاد الفحول ص٢٧٥ والبدخشي، محمد بن الحسن، مناهج العقول(شرح البدخشي) على منهاج الوصول في علم الأصول للبيضاوي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٤ ج٣/ ٢٠٤.

(٢) المرداوي: التحبير شرح التحرير ٨/ ٤١٣٠.

(٣) الكيا: هو علي بن محمد بن علي الطبري، والمعروف بالكيا الهراس، (٤٥٠-٥٠٤هـ) فقيه أصولي شافعي، تتلمذ على يد إمام الحرمين. (انظر: ابن السبكي: طبقات الشافعية ٧/ ٢٣١).

(٤) ابن السمعاني: هو أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار. من أهل مرو، أشهر مؤلفاته «القواطع في أصول الفقه». (انظر:ابن السبكي: طبقات الشافعية ٥/ ٣٣٥).

(٥) الباقلاني: هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر. انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة، ولد في البصرة، وسكن بغداد وتوفي فيها، أشهر مؤلفاته: «إعجاز القرآن» و «الاستبصار» «كشف أسرار الباطنية» «تمهيد الدلائل». (انظر ترجمته عند الزركلي: الأعلام ٦/ ١٧٦).

وهو المنقول عن الشافعي[1] [2].

يقول ابن حزم: (إذا تعارض الحديثان أو الآيتان، أو الآية والحديث، فيما يَظنُّ مَنْ لا يَعلم، فَرضٌ على كل مسلم استعمالَ كلِّ ذلك، لأنه ليس بعضٌ أولى بالاستعمال من بعض، ولا حديثٌ بأوجب من حديثٍ آخر مثله، ولا آية أولى بالطاعة لها من آية أخرى مثلها، وكلٌّ من عند الله - عز وجل - وكلٌّ سواء في باب وجوب الطاعة والاستعمال ولا فرق) [3].

ويقول ابن قاسم العبادي: (لا يتعارض قطعيان من حيث الدلالة عقليين كانا أو نقليين أو مختلفين إلا أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر، وإن اختلفا بالعموم والخصوص)[4].

وقد حكى الصيرفي عن الإمام الشافعي أنه لا يصح عن النبي ﷺ حديثان صحيحان متضادان ينفي أحدهما ما يثبته الآخر من غير جهة الخصوص والعموم والإجمال والتفسير إلا على وجه النسخ وإن لم يجده[5].

ويقول ابن الهمام: (فالتعارض لا يتحقق في الأحكام الشرعية للتناقض حينئذ والشارع نُزِّه عنه، لكونه أمارة العجز. ويكون التعارض المذكور ظاهراً لجهلنا بالمتقدم منها لا حقيقةً في نفس الآمر) [6].

---

(١) الشافعي: هو محمد بن إدريس، إليه نسبة الشافعية كلها، ولد في غزة ثم رحل به إلى مكة وهو ابن سنين، له مصنفات كثيرة، أشهرها «الأم» «الرسالة» «المسند في الحديث» زار بغداد مرتين، وسصر وتوفي فيها (١٩٩هـ). (الزركلي: الأعلام ٦/ ٢٦).

(٢) الشوكاني: إرشاد الفحول ص ٢٧٥. كما حكى هذا القول عن المعتزلة، حكاه عن أبي علي الجبائي شيخ المعتزلة وابنه أبي هاشم الجبائي.

(٣) ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج٢/ ١٨١.

(٤) العبادي شرح ابن قاسم العبادي على شرح الجلال المحلي لورقات إمام الحرمين، بهامش إرشاد الفحول ص١٤٨.

(٥) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢٧٥.

(٦) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير ٣/ ٢.

كما يرى ابن حزم أنه لا تعارض بين نصوص القرآن، ولا بين نصوص السنة، ولا بين القرآن والسنة، لأن كل ذلك وحي من عند الله، ولا يمكن أن يكون بين وحيه تعارض في الواقع ونفس الأمر. يقول في هذا: (ووجدناه تعالى قد أخبرنا أنه لا اختلاف فيما كان من عنده تعالى - صح أنه لا تعارض ولا اختلاف في شيء من القرآن والحديث الصحيح، وأنه كله مُتفِقٌ كما قلنا ضرورة، وبَطُل مذهب من أراد ضرب الحديث بعضه ببعض، أو ضرب الحديث بالقرآن)[1].

ويقول الشاطبي: (إن كل من تحقق بأصل الشريعة فأدلتها عنده لا تكاد تتعارض، كما أن كل من حقق مناط المسائل فلا يكاد يقف في متشابه، لأن الشريعة لا تعارض فيها البتة، فالمتحقق بها متحقق بما في الأمر، فيلزم أن لا يكون عنده تعارض ولذلك لا تجد البتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف، لكن لما كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ أمكن التعارض بين الأدلة عنهم، فإذا ثبت هذا فنقول: التعارض إما أن يعتبر من جهة ما في نفس الأمر، وإما من جهة نظر المجتهد، أما من جهة ما في نفس الأمر فغير ممكن بإطلاق، وأما من جهة نظر المجتهد فممكن بلا خلاف)[2].

وبعد بيان أقوال العلماء في نفي وقوع التعارض بين الأدلة الشرعية في الواقع ونفس الأمر دون ترجيح، سنبدأ بذكر أدلتهم.

الأدلة على نفي وقوع التعارض الحقيقي بين النصوص الشرعية:

الدليل الأول: الوحي منزه عن التعارض الحقيقي:

فلا تعارض ولا اختلاف بين نصوص القرآن، ونصوص السنة وما نقل من أفعاله[3] ﷺ فالقرآن وحي من الله، قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا

---

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٢/ ١٩٥.

(٢) الشاطبي، الموافقات، مج(٢)، ٤/ ٥٠٣.

(٣) المرجع السابق، ٤/ ٣٨١.

كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ ﴾ [النساء:٨٢]. وما كان وحياً من عند الله فهو منزه عن الاختلاف والتناقض والاضطراب.

كما أن القرآن هو الأصل الذي يُرجَع إليه في الشريعة وقد أوجب طاعة الرسول، وجعلها مقرونة بطاعة الله، قال تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ ﴾ [النساء:٥٩]. وقال تعالى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ﴾ [آل عمران:٣١]. كذلك الأحاديث النبوية وحي من الله. ووَصَفَ القرآن كلام رسول الله ﷺ بأنه وحي، قال تعالى: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾ ﴾ [النجم:٣-٤]. وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أُنذِرُكُم بِٱلْوَحْىِ ۚ ﴾ [الأنبياء:٤٥]. وقال تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [الأحزاب:٢١].

فالقرآن الكريم وحي متلو، والسنة وحي غير متلو، ولا يختلفان إلا في النَّظم وكون القرآن معجزاً. فصح عندنا أن القرآن الكريم والحديث الشريف متفقان، وهما شيء واحد ولا تعارض بينهما ولا اختلاف.

وإذا انتفى الاختلاف بين القرآن والسنة، فإن التعارض بين الأحكام الشرعية منفي كذلك، حيث انتفى سببه.

يقول ابن حزم بعد استشهاده بالآيات السابقة: (فأخبر الله -عز وجل- أن كلام نبيه ﷺ وحي من عند الله، كالقرآن في أنه وحي، وفي أنه كل من عند الله - عز وجل - . وأخبرنا تعالى أنه راض عن أفعال نبيه ﷺ، وأنه موفق لمراد ربه تعالى فيها لترغيبه -عز وجل- في الائتساء به ﷺ فلما صح أن كل ذلك من عند الله - عز وجل- ووجدناه تعالى أنه قد أخبرنا أنه لا اختلاف فيما كان من عنده - تعالى - صح أنه لا تعارض ولا اختلاف في شيء من القرآن والحديث الصحيح، وأنه كله متفق كما قلنا ضرورة) [1].

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٢/ ١٩٥.

ويقول الشاطبي: (الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها وإن كثر الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك، ولا يصلح فيها غير ذلك) [١].

ويقول الشافعي: ففرض الله على الناس اتباع وحيه وسنن رسوله.. ثم بين أن معنى الحكمة في العديد من آيات القرآن هي سنة رسوله. يعلل ذلك: لأن القرآن ذِكْر وأُتْبِعته الحكمة، وذكر الله منّه على خلقه بتعليمهم الكتاب والحكمة، فلم يجز - والله أعلم- أن يقال الحكمة ها هنا إلا سنة رسول الله، وذلك أنها مقرونة مع كتاب الله، وأن الله افترض طاعة رسوله، وحتّم على الناس اتباع أمره، فلا يجوز أن يقال لقول: فرض إلا لكتاب الله ثم سنة رسوله[٢].

ويقول ابن قدامة بعد أن عرف التعارض بالتناقض: (ولا يجوز ذلك في خبرين لأن خبر الله ورسوله لا يكون كذباً) [٣].

وقد اعترض على هذا الدليل بأن الاستدلال على نفي الاختلاف والتعارض بين آيات الكتاب والأحاديث النبوية، ليس هو محل النزاع، ذلك أن الاختلاف الذي تنفيه الآية ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء:٨٢]. هو القصور في البلاغة واضطراب اللفظ الذي لا يتطرق إلى كلام البشر، لا أنها تنفي الاختلاف الذي بمعنى التعارض والتناقض بين الآيات والأحاديث.

ويجاب على هذا الاعتراض: بأن الآية المقصودة من نفي الاختلاف في آيات الكتاب هو كل اختلاف. سواء كان ناتجاً عن القصور البلاغي، أو كان تناقضاً وكذباً[٤].

كما اعترض على هذا الدليل، بأن الآية تنفي الاختلاف عن القرآن فقط، وأنتم تستدلون بها على نفي الاختلاف عن القرآن والسنة.

---

(١) الشاطبي الموافقات ٤/ ٣٨١.

(٢) الشافعي، محمد إدريس، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط٣، مكتبة دار التراث، القاهرة، ٢٠٠٥، ص١٥٦.

(٣) ابن قدامة، روضته الناظر وجنته المناظر، ص٣٤٧.

(٤) عوض، دراسات في التعارض والترجيح، ص١٧٧.

وأجيب على هذا الاعتراض بأن القرآن وحي، والسنة وحي كذلك[1]، قال تعالى: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم:٣-٤].

يقول ابن حزم: (أخبر الله- عز وجل- أن كلام نبيه وحي من عنده، كالقرآن في أنه وحي وفي أنه كل من عند الله- عز وجل- فلما صح أن كل ذلك من عند الله تعالى، ووجدناه أنه تعالى قد أخبرنا أنه لا اختلاف فيما كان من عنده تعالى، صح أنه لا تعارض ولا اختلاف في شيء من القرآن والحديث الصحيح، وأنه كله متفق كما قلنا ضرورة)[2].

الدليل الثاني: التعارض الحقيقي يؤدي إلى التناقض:

فلو كان بين الأدلة الشرعية تعارض حقيقي، لكان معناه أنها متناقضة، وأن الشارع يأتي بدليلين متناقضين في ذاتهما، وهذا وصف للشارع بالجهل والعجز والقصور، وهذ محال على الشارع[3].

يقول البزدوي: (وهذه الحجج التي ذكرنا وجوهها من الكتاب والسنة لا تتعارض في أنفسها وصفاً ولا تتناقض، لأن ذلك من أمارات العُجَّزِ الحُدَّثِ، - تعالى الله- عن ذلك، وإنما يقع التعارض لجهلنا بالناسخ من المنسوخ)[4].

ويقول عبد العزيز البخاري[5]: (التعارض والتناقض من علامات العَجْزِ، لأن من أقام حجة متناقضة على شيءٍ كان ذلك لعجزه عن إقامة حجة غير متناقضة، وكذا إذا أثبت حكماً بدليل عارضه دليل آخر يوجب خلافه، كان ذلك لعجزه عن إقامة دليل سالم عن المعارضة، والله تعالى يتعالى أن يُوصَف به).

---

(١) المرجع السابق.
(٢) ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ٢/ ١٩٥.
(٣) عوض، دراسات في التعارض والترجيح ص ١٨١
(٤) البخاري، كشف الأسرار ٣/ ١١٨.
(٥) البخاري، كشف الأسرار ٣/ ١١٨.

الدليل الثالث: التعارض الحقيقي يؤدي إلى التكليف بما لا يطاق:

فلو كان بين الأدلة الشرعية تعارض واختلاف لأدى إلى التكليف بما لا يطاق، لأن الشارع لو أمر المكلف بفعل شيءٍ معينٍ ونهاه عن فعل الشيء ذاته، وطلبهما معاً، افعل ولا تفعل في آن واحد وعلى وضعٍ واحد لسبب واحد، فهو تكليف بما لا يطاق، وتكليف ما لا يطاق لا يأمر به الشرع؛ لقوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة:٢٨٦][1].

وقد اعترض على هذا الدليل بأنه قد يكلف المرء بما لا يطاق ابتلاءً له واختباراً[2]. كما أن البعض جوز وقوعه[3].

وأجيب على هذا بأن التكليف بما لا يطاق(المحال عقلاً) لا يوجد في الشرع لقول الحق - جلَّ وعلا-: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج:٧٨]، ولقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ [البقرة:١٨٥].

---

(١) الشاطبي، الموافقات ٤/ ٣٨٣.

(٢) بدران أبو العينين بدران، أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها، مركز الإسكندرية للكتاب، الإسكندرية، ١٩٩٥، ص٣١.

(٣) فتكليف ما لا يطاق عقلاً (أو المحال عقلاً) يقول به القرافي. وهو مذهب المعتزلة أيضا، وإنما الخلاف فيما لا يطاق عادةً (المحال عادة). فإيمان الكافر محال أي العقل يحيله، وإذا سئل أهل العادة عنه جوزوه، فهو عقلي فقط، وهذا واقع عند الأشعري. أي أن المحال ثلاثة أقسام: عقلي جائز، عادي، عقلي وعادي معاً وهو جائز أيضاً. يقول القرافي: يجوز تكليف ما لا يطاق خلافا للمعتزلة والغزالي وإن كان لم يقع في الشرع لقوله تعالى ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ﴾ [البقرة٢٨٦]، فسؤال دفعه يدل على جوازه. وقوله: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ يدل على عدم وقوعه، وهاهنا دقيقة، وهي ما لا يطاق قد يكون عادياً فقط كالطيران في الهواء، أو عقلياً فقط كإيمان الكافر الذي علم الله أنه لا يؤمن، أو عادي وعقلي معا كالجمع بين الضدين، والأول والثالث هما المرادان دون الثاني. (انظر القرافي شرح تنقيح الفصول ط١، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٣، ص١٤٣). وللاستزادة يراجع شرح التلويح على التوضيح ١/ ٤٩٠- ٤٩١. غير أن الشيخ عبدالله دراز فصل بين المحال وما لا يطاق فقال: التكليف بما لا يطاق جائز عقلاً غير واقع شرعاً، والتكليف بالمحال غير ممكن شرعاً ولا عقلاً (الموافقات، ج٤، هامش ص ٣٧٢.)).

ولو كان بالشريعة تكليف بالمحال لما كانت سهلة ولا ميسورة، وإذا انتفى أن يكون بها تكليف بالمحال، انتفى أن يكون بين أدلتها تعارض في الواقع ونفس الأمر[1].

الدليل الرابع:

الأمر بالرجوع إلى الكتاب والسنة عند الاختلاف دليل على عدم وجود التعارض الحقيقي. فلقد أمر الله تعالى[2] بالرجوع إلى كتابه وسنة نبيه لرفع أي خلاف أو نزاع، لقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء:٥٩]. أي إلى كتاب الله وسنة رسوله، وهذا أمر من الله - عز وجل - بأن كل شيء تنازع الناس فيه من أصول الدين وفروعه أن يرد التنازع في ذلك إلى الكتاب والسنة[3].

فلو كان بين الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية تعارض حقيقي لما كان في الرجوع إليها رفع للاختلاف، بل لو كان بينهما تعارض واختلاف فسيفضي إلى الاختلاف؛ لأن كل واحد من المتعارضين سيفيد حكماً خلاف حكم الآخر. والأمر بالرجوع إلى كتاب الله وسنة رسوله دليل على عدم وجود تعارض حقيقي؛ وإن بقي اختلاف بين المجتهدين بعد الرجوع إليهما، فإنما هو اختلاف في أفهامهم ومداركهم لا في الآيات والأحاديث.

وقد يعترض على هذا الدليل: بأن في هذا المقام شبه اختلاف المجتهدين الأئمة رغم رجوعهم إلى الكتاب والسنة، وقد لا يرتفع النزاع بينهم.

وأجيب عنه: بأنه لم يقل، إن رددتموه إلى الله ورسوله ارتفع الخلاف مطلقاً، وبطريقة كلية، إنما قال: إن تنازعتم فردوه[4].

---

(١) عوض، دراسات في التعارض والترجيح، ص١٨٢.

(٢) الشاطبي، الموافقات ٤/ ٣٨٢.

(٣) ابن كثير أبو الفداء، تفسير القرآن العظيم، تحقيق الشيخ خالد محمد محرم، ط١. المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٦، ١/ ٤٦١.

(٤) تعليقات الشيخ عبد الله دراز في الموافقات ج٤، هامش ص٣٨٢.

الدليل الخامس: إثبات العلماء للناسخ والمنسوخ يدل على عدم وجود التعارض الحقيقي:

فقد أثبت العلماء الناسخ والمنسوخ في نصوص القرآن والسنة، وحذروا من الجهل بهما أو الخطأ فيهما، ومعلوم أن الناسخ والمنسوخ يكونان في دليلين متعارضين، بحيث لا يصح اجتماعهما بحال، وإلا لما كان أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً.

فلو كان استمرار التعارض الحقيقي جائزاً، لما كان للبحث عن إثبات الناسخ والمنسوخ - ليدفع به التعارض - فائدة، ولجاز العمل بالناسخ والمنسوخ ابتداءً ودواماً دون حاجة لدفع التعارض. فدل على أنه لا تعارض في الواقع ونفس الأمر[1]. يقول الشاطبي في هذا الصدد: (فلو كان الاختلاف من الدين لما كان لإثبات الناسخ والمنسوخ - من غير نص قاطع فيه- فائدة، ولكان الكلام في ذلك كلاماً فيما لا يُجْنَى ثمره، إذ كان يصح العمل بكل واحد منهما ابتداءً ودواماً، استناداً إلى أن الاختلاف أصل من أصول الدين، لكن هذا كله باطل بإجماع، فدل على أن الاختلاف لا أصل له في الشريعة، وهكذا القول في كل دليل مع معارضه، كالعموم والخصوص والإطلاق والتقييد)[2].

الدليل السادس: أن إثبات الراجح من المرجوح يدل على عدم وجود التعارض الحقيقي:

فقد اتفق الأصوليون على أنه يجب البحث عن المرجح لأحد الدليلين المتعارضين ظاهراً، إذا تعذر الجمع بينهما ولم يكن أحدهما ناسخاً للآخر، وأنه لا يصح العمل بأحدهما جزافاً بدون مرجح.

فلو كان التعارض الحقيقي جائزاً لما كان للبحث عن الترجيح بين الأدلة أية فائدة ليدفع بها التعارض، بل وجب العمل بالترجيح حتى لا يوجد تعارض في الواقع ونفس الأمر[3].

---

(١) الشاطبي، الموافقات ٤/ ٣٨٢ ، وعوض، دراسات في التعارض والترجيح ص١٩٧

(٢) الشاطبي، الموافقات ٤/ ٣٨٣.

(٣) المرجعين السابقين.

وقد اعترض على هذا الدليل: بأنه لم يتفق جميع الأصوليين على دفع التعارض بالترجيح، كما أن اتفاقهم جميعاً ليس بحجة فكيف ببعضهم[1].

وقد ردّ هذا الاعتراض: بأن بعض الأصوليين وإن كانوا قد خالفوا في إثبات الترجيح والقول به، فإن جمهور الأصوليين أثبتوه، وإن كانوا يرون أنه خاص بالأدلة الظنية، لأن الدليلين القطعيين لا ترجيح بينهما لأن الترجيح سببه التعارض، ولا تعارض بين الأدلة القطعية في الواقع ونفس الأمر، ولا بين الأدلة الظنية.

الدليل السابع: أن وقوع التعارض الحقيقي بين الأدلة الشرعية لا يخلو من احتمالات أربعة كلها باطلة[2].

١ - أن يعمل المجتهد بالدليلين معاً، وهو جمع بين المتنافيين.

٢ - أن لا يعمل بهما، فيكون وضعهما عبثاً. يقول الشاطبي[3]: (إذا قال في الشيء الواحد: «افعل» «لا تفعل» فلا يمكن أن يكون المفهوم منه طلب الفعل، لقوله: لا تفعل، ولا طلب تركه لقوله: افعل. فلا يتحصل للمكلف فهم التكليف، فلا يتصور توجهه على حال).

٣ - أن يُعمل بأحدهما معيناً، وهو ترجيح من غير مرجح، وقول بالهوى والتشهي وهو باطل.

٤ - أن يكون المكلف مطالباً بأحدهما دون الآخر على سبيل التخيير وهو خلاف الفرض، فيكون كل منهما مقصوداً للشارع، فلا يتأتى التكليف بأحدهما دون الآخر.

كما أن تخيير أحدهما ممتنع لوجوه ثلاثة[4]:

---

(١) انظر ص١١٦ من هذه الرسالة في الحديث عن موقف الأصوليين من الترجيح.

(٢) الغزالي: المستصفى ٢/ ١٧٩، الشاطبي: الموافقات ٤/ ١٨٣، والمرداوي، التحبير شرح التحرير، ٨/ ٤١٣٨.

(٣) الشاطبي، الموفقات ٤/ ٣٨٤.

(٤) الغزالي، المستصفى ٢/ ١٧٩ و ٥٩٧.

أ- أن التخيير بين أمرين يستلزم جواز الفعل والترك لكل منهما.

ب- أن الأمة مجمعة على امتناع تخيير المكلفين في مسائل الاجتهاد.

ج- أنه يلزم منه جواز تخيير العامي في فتوى المفتي، وتخيير الحاكم للمتخاصمين.

وأن يحكم بالحِلِّ اليوم وبالحرمة في الغد، والقضية واحدة، وهذا باطل. فمن ملك مائتين من الإبل فله أن يخرج خمس بنات لبون أو أربع حقاق عملاً بحديث «في كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة»[1].

فهذه احتمالات أربعة كلها باطلة، وما أدى إليها وهو القول بالتعارض الحقيقي يكون باطلاً.

المطلب الثاني

القائلون بوقوع التعارض الحقيقي بين الأدلة وأدلتهم

وهذا مذهب المعتزلة وبعض الشافعية، ومال إليه الرازي واختاره الآمدي، ونسبه إلى أكثر الفقهاء[2].

وقد عزا الباحثان: البرزنجي[3] والحفناوي[4] القول بجواز التعارض مطلقاً سواء في الأدلة النقلية أو العقلية، في الواقع ونفس الأمر إلى أنه مذهب بعض الشافعية كابن السبكي، ولكن كلام السبكي لا يدل على هذا البتة[5]، بل إن كلامه في الإبهاج يدل على

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم، حديث (١٤٥٤) وهو جزء من حديث طويل، كتبه أبو بكر إلى ثمامة بن عبد الله بن أنس لما وجهه إلى البحرين. كما رواه غيره من أصحاب السنن.

(٢) الرازي المحصول، ٢/ ٥١٢، تحقيق طه العلواني، ط١، جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٨٠. الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢٧٥، الآمدي الإحكام، ص٧٠٧، الأسنوي شرح الأسنوي على منهاج الوصول ٣/ ١٤٦. بهامش مناهج العقول. والمرداوي، التحبير شرح التحرير ٨/ ٤١٣٣-٤١٣٥

(٣) البرزنجي، التعارض والترجيح ١/ ٦٣-٦٤.

(٤) الحفناوي في التعارض والترجيح ص٥٧.

(٥) الترتوري، حسين مطاوع، دراسات، مج ١٩، ع٣، ١٩٩٢، ص٧٩.

عدم وقوع التعارض في الواقع ونفس الأمر قطعاً. قال في الإبهاج: (ولا يكاد المجتهد يحيط علماً بتعارض الأمارتين في نفس الأمر.. وإنما هو في ظن المجتهد ومن أين لنا أن الحال في نفس الأمر كذلك)[1].

قال الآمدي: (ذهب القاضي أبو بكر والجبائي وابنه وأكثر الفقهاء إلى جوازه وهو المختار)[2].

وقال الشوكاني: (حكى الماوردي والروياني عن الأكثرين أن التعارض على جهة التكافؤ في نفس الأمر، بحيث لا يكون أحدهما أرجح من الآخر جائز وواقع)[3].

الأدلة التي استدل بها المجيزون وقوع التعارض:

لقد استدل القائلون بجواز التعارض الحقيقي بمجموعة من الأدلة، سأقوم بعرضها ومناقشتها وفق الآتي:

الدليل الأول: ورود المتشابهات في الكتاب والسنة:

ومعلوم أن المتشابهات[4] -لخفاء معانيها- تؤدي إلى اختلاف الأنظار والمدارك في فهم معانيها ودلالاتها. ومع أن التوقف فيها محمود إلا أن الاختلاف فيها وقع حقيقة بين

---

(١) ابن السبكي الابهاج، ٣/ ٢٠١.

(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ص٧٠٧.

(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول ص٢٧٥.

(٤) المتشابهات: جمع متشابه، والمتشابه هو اللفظ الذي خفي معناه المراد خفاءً من نفسه، ولم يفسر بكتاب أو سنة، فلا ترجى معرفته لأحد من الأمة، أو لا ترجى معرفته إلا للراسخين في العلم: (البخاري: كشف الأسرار ١/ ٨٨، الخضري أصول الفقه ١٥٩، ويرجع الخلاف في المتشابهات إلى الاختلاف في محل الوقوف في قوله تعالى ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ﴾ [آل عمران:٧]. فمن رأى الوقف واجب على لفظ الجلالة في قوله (إلا الله) حكم بأن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله إذ قد استأثر بعلمه دون خلقه. وهذا مذهب عامة أهل السنة والجماعة، وهو ما قال به ابن عباس وابن مسعود وأبي بن كعب. أما من جعل الكلام موصولاً فقرأ بعطف والراسخون في العلم على لفظ الجلالة من غير وقف. حكم بأن الراسخين في العلم يمكن أن يعلموا تأويله. وهذه رأي المتأخرين من الحنفية =

المسلمين، وقد وضعها الشارع قصداً، وما دامت مقصودة للشارع، وقد أدت إلى الاختلاف، فهذا يدل على أن الاختلاف الحقيقي موجود بين نصوص الشريعة.

وقد اعترض على هذا الدليل بالآتي[1]:

١ - قد أثبت العلماء بالاستقراء والتتبع على أنه لا وجود للمتشابه الذي استأثر الله بعلمه وخفي معناه علينا في آيات وأحاديث الأحكام.

٢ - إن المتشابهات من الآيات والأحاديث إنما ذكرت في مجال الاعتقادات ولم توضع قصداً للاختلاف، وإنما وضعت للابتلاء والاختبار ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَىَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال:٤٢]. ولمعرفة قصور الأفهام البشرية.

ووجه الابتلاء في ذلك هو التسليم لله والتفويض إليه، واعتقاد أن الله -تعالى- يقول الحق، وإن لم نقف على المراد.

وعلى هذا فإنزال المتشابهات لم يوضع في الشريعة لقصد الاختلاف حتى يبنى عليه القول بوقوع التعارض بين الأدلة الشرعية في الواقع ونفس الأمر. والراسخون هم المصيبون لأنهم على مذهب واحد في الإيمان بها، علموها أو لم يعلموها. أما الزائفون فهم المخطئون، فليس في الأمر إلا طلب الإيمان من الجميع.

٣- على فرض أن المتشابه يثير خلافاً عند محاولة فهم مدلوله فإن ذلك لا يدل على تعارض بين الدليلين، وإنما هو تعارض بين رأيين في دلالة النص.

= والمعتزلة. وهو ما قال به مجاهد والربيع بن أنس. ولا شك أن رأي الجمهور هو الأولى والذي تطمئن إليه النفس، وهو الذي يتسق مع حقيقة المتشابه في الآية. انظر البخاري، كشف الأسرار ١/ ٨٩، الأنصاري، فواتح الرحموت٢/ ٣٣، والخضري، أصول الفقه ص١٦٠، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج١/ ٣٠٤-٣٠٥).

(١) الشاطبي، الموافقات ٤/ ٣٨٦-٣٨٧، بدران، أدلة التشريع المتعارضة، ص٢٧، والسوسوة، منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث، ص٨٠، عوض: دراسات في التعارض والترجيح، ص٢٠٣.

الدليل الثاني: ورود في المتشابهات في الأحكام الشرعية.

جاء في الحديث «الحلال بَيِّنٌ والحرام بَيِّن وبينهما أمور مشتبهة»[1].

والبين هو الواضح، والمشتبه هو الذي لا يعرف معناه، أو يحتاج إلى غيره في بيان معناه، وقد أدت المتشابهات إلى الاختلاف بين المجتهدين، وهذا لا ينكره أحد، فدل ذلك على أن الاختلاف في الشريعة واقع، وهو يؤدي إلى التعارض بين الأدلة.

يقول الشاطبي: (كما أن التشابه قد وقع في الشرعيات، لكن ما مقدار الواقع هل هو قليل أم كثير، والثابت من ذلك القلة لا الكثرة وقد ثبت ذلك بالاستقراء)[2].

وقد اعترض على هذا الدليل:

١- إن المتشابه في الحديث راجع إلى فهم المخاطب، وليس هو تشابه حقيقي، ولم تقصد الشريعة وضعه، فيكون الاشتباه منسوباً إلى الناظرين في الأدلة لا إلى الأدلة ذاتها[3].

٢- إن التشابه ليس بعائد على الأدلة، بل على مناط الأدلة، ومثال ذلك فقد ورد النهي صريحاً عن أكل الميتة، وورد الإذن صريحاً في أكل المذكاة، فإذا اختلطت الميتة بالمذكاة حصل الاشتباه في أكلها، أحرام أم حلال؟ فصار الاشتباه في المأكول لا في الدليل الذي دل على الحكم في هذه الحالة وهو اتقاؤها، وترك الأكل منها حتى يتبين الأمر[4].

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، حديث رقم (٥٢) وانظر رقم (٢٠٥١).

(٢) الشاطبي الموافقات ٣/ ٦٠.

(٣) قال الشاطبي: وعلى ذلك يدل قول ابن عباس: لا عام إلا مخصص، فأي تشابه فيه وقد حصل بيانه، الموافقات ٣/ ٦٣.

(٤) الشاطبي، الموافقات ٣/ ٦٥-٦٦.

الدليل الثالث: ثبوت الاختلاف بين الصحابة والتابعين والمجتهدين:

١- استدلوا على وقوع التعارض الحقيقي بما نشأ بين الصحابة[١]، من اختلاف، وهذا يرجع إلى اختلاف الأدلة وتعارضها في الواقع ونفس الأمر. وأجاز العلماء الأخذ بقول من شاء من الصحابة إذا اختلفوا، وهو حجة عند البعض[٢].

٢- كما نشأ بين التابعين والمجتهدين اختلاف في استنباطاتهم للأحكام، وكان معظم اختلافهم يعود إلى تعارض الأدلة في الواقع، ورغم كل اختلافاتهم فقد أقرّ كل واحد منهم الآخر على اجتهاده، فكان هذا بمثابة اتفاق على وجود الاختلاف، واعترافاً منهم على وجود التعارض بين النصوص الشرعية. وقد اختلف الراسخون المتقون. هل كل مجتهد مصيب؟ أم المصيب واحد؟ والجميع سوّغوا هذا الاختلاف[٣].

وقد اعترض على هذا الدليل بالآتي[٤]:

١- إن قول الصحابي مختلف في حجتيه[٥] أصلاً.

٢- أما من قال بحجتيه، فيعد قول الصحابي دليلاً ظنياً تبعياً. لا قطعياً أصلياً.

٣- ثم المراد بحجتيه عند البعض، أي: أن قول الصحابي حجة على انفراده. بمعنى أن المقلد، إذا قلد واحداً منهم فهو مصيب من حيث تقليده أحد المجتهدين.

---

(١) والصحابي يطلق على من رأى النبي ﷺ واختص به اختصاص المصحوب، وطالت مدة صحبته، أما مذهب الشافعي وأحمد وجمهور المحدثين: بأن الصحابي هو من رأى النبي ﷺ وهو مؤمن به. (الخضري، أصول الفقه، ص٢٦٢).

(٢) الشاطبي، الموافقات ٤/ ٣٨٥.

(٣) الشاطبي، الموافقات ٤/ ٣٨٥.

(٤) الشاطبي، الموافقات ٤/ ٣٨٥-٣٨٦، بدران، أدلة التشريع المتعارضة، ص٢٩، وعوض، دراسات في التعارض والترجيح٢٠٩.

(٥) وقد اختلف العلماء في حجية قول الصحابي على مذاهب: ١- هو حجة مطلقاً وتقليده واجب وهذا مذهب مالك وأحمد وقول الشافعي القديم. ٢- ليس بحجة مطلقاً، ونسب ذلك إلى الشافعي في الجديد، وهو مذهب الأشاعرة والمعتزلة، واختاره الآمدي. ٣- هو حجة إذا خالف القياس، قاله أمام الحرمين ونسبه إلى الشافعي في الجديد. ٤- التفصيل عند الحنفية: فإذا أدرك بالرأي واشتهر ولم يعرف له مخالف فهو حجة باتفاقهم، وإن لم يشتهر فليس بحجة عند الكرخي. للاستزادة، يراجع في ذلك. ص٤٤٧ من الرسالة.

وعليه فإن ما ذكر في مسألة قول الصحابي، لا يدل على صحة جواز وقوع التعارض الحقيقي بين النصوص الشرعية.

٤ - أما اختلاف المجتهدين في استنباطاتهم، فإن هذا يعود إلى اختلاف مداركهم في فهم النصوص، وأن ما يحصل من تعارض إنما هو تعارض في أذهانهم لا في ذات الأدلة. وإذا أمعنوا النظر يجدونها متآلفة، فيجمعون بينها، أو يجدون أحدها أرجح من الآخر فيعمل بالراجح وينتفي التعارض، أو أن أحدها قد نسخ ولم يبق له أثر حتى يعارض ناسخه.

فالتعارض إذاً تعارض في أذهان المجتهدين لا في ذات الأدلة.

كما يمكن أن يكون اختلاف المجتهدين عائداً إلى اختلافهم في مسالك دفع التعارض تقديماً أو تأخيراً.

وما أحسن قول عمر بن عبد العزيز في وجود الاختلاف بين الصحابة: (ما أحب أن أصحاب رسول الله لم يختلفوا، لأنه لو كان قولاً واحداً لكان الناس في ضيق) [١].

الدليل الرابع: الاجتهاد المقصود للشارع يؤدي إلى الاختلاف والتعارض:

فقد أمر الشارع بالاجتهاد في القضايا التي ليس فيها نص قطعي، ومعلوم أن هذا يؤدي إلى الاختلاف، وحينها يظهر التعارض في إثبات المسائل [٢]. وقد ثبت إقرار الاجتهاد بالحديث «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر» [٣].

وقد اختلف العلماء في قضية: هل كل مجتهد مصيب، أم أن المصيب واحد [٤]؟

---

(١) الشاطبي الموافقات، ٤/ ٣٨٦.

(٢) الشاطبي الموافقات، ٤/ ٣٨٦.

(٣) أخرجه البخاري ومسلم. واللفظ للبخاري: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أمر الحاكم، إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ(٧٣٥٢).

(٤) مذهب الجمهور أنه ليس كل مجتهد في العقليات مصيباً، وأن الاثم غير محطوط عن مخالف ملة الإسلام سواء نظر وعجز عن معرفة الحق أم لم ينظر. وقال الجاحظ من المعتزلة وابن العنبري بحط الإثم عن مخالف ملة الإسلام إذا نظر واجتهد لأنه معذور بخلاف المعاند، واتفق أهل الحق من =

فاتفاقهم على أنه يجوز الاختلاف، دليل واضح على أن الاختلاف له مساغ في الشريعة الإسلامية وهو حق وغير محظور ولا ممنوع شرعا[1].

وهذا الدليل يَرِدُ عليه الاعتراض: لأن الأمور الاجتهادية يرجع الاختلاف فيها إلى اختلاف أنظار المجتهدين في نفي الحكم وإثباته، وليس ذلك اختلافاً في أصل الخطاب حتى يقال: إنه راجع إلى اختلاف الأدلة في الواقع ونفس الأمر، ذلك لأن اختلاف المجتهدين في الأحكام الشرعية لا يستلزم وجود دليلين صحيحين في نظر مجتهد واحد، ينفي أحدهما ما يثبته الآخر، بحيث يكونان متعارضين في الواقع ونفس الأمر. وعلى هذا فإقرار الرسول ﷺ الاجتهاد لا يدل على ثبوت التعارض بين النصوص الشرعية في الواقع ونفس الأمر.

الدليل الخامس: وجود التعارض الذهني يدل على جواز التعارض الحقيقي:

فما دام أجزنا وقوع التعارض الذهني، فيجوز وقوع التعارض الحقيقي بين النصوص الشرعية[2].

واعترض على هذا الدليل: بأنه قياس مع الفارق، لأن التعارض الذهني يكون وهمياً في نظر المجتهد، ويتم دفعه بأحد مسالك دفع التعارض، كالجمع بين الدليلين أو نسخ أحدهما للآخر أو الترجيح بينهما.

أما التعارض الحقيقي فهو التناقض التام الذي لا يمكن دفعه، بل يؤدي إلى سقوط المتعارضين.

= المسلمين على أن الإثم محطوط عن المجتهدين في الأحكام الشرعية، وذهب بشر المريسي وابن عليّه وأبو بكر الأصم والظاهرية والإمامية إلى أنه ما من مسألة إلا والحق فيها متعين، وعليه دليل قاطع، فمن أخطأه فهو آثم غير كافر ولا فاسق. وقد ردّ الغزالي على الجاحظ والعنبري بأن ذلك باطل إجماعاً وشرعاً، واعتبر من قال الحق متعين رأيه فاسداً، وقال كل مجتهد مصيب في الظنيات. انظر: الغزالي، المستصفى ٢/ ٥٤١-٥٥٠. والشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، اللمع في أصول الفقه، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥، ص١٣٠.

(١) بدران، أدلة التشريع المتعارضة، ص٢٩.

(٢) الرازي المحصول ج٢، ق٢/ ٥١٢.

الدليل السادس: وجود التعارض في الأدلة التبعية[1]، يدل على وجوده حقيقة بين النصوص الشرعية:

فكما أن التعارض قد يحدث بين قياسين أو علتين أو مصلحتين، فقياساً عليه يجوز أن يقع بين النصوص الشرعية[2].

وقد اعترض على هذا الاستدلال بأمرين[3]:

١- لا يلزم من ورود الأدلة الظنية ورود التعارض بينها، فغالباً هي متوافقة.

٢- أن التعارض الحقيقي من علامات العجز، ولا يكون العجز في الكتاب والسنة، لأنهما وحي من الله، المنزه عن العجز، وإذا جاز التعارض بين قياسين أو مصلحتين فذلك باعتبار التفاوت في نظر المجتهدين، وقياس الكتاب والسنة عليها هو قياس مع الفارق، فنصوص الكتاب والسنة وحي، والقياس اجتهاد بشري، فجاز التعارض بين اجتهادات البشر ولم يجز بين نصوص الكتاب والسنة.

الدليل السابع: جواز تقليد[4] العلماء يدل على وقوع التعارض الحقيقي بين النصوص الشرعية:

فكما أن المجتهد يتخير بين الأدلة عند عدم قدرته على الترجيح حال تعارضها، كذلك المقلد إذا تعارضت عنده أقوال المجتهدين تخير بينها.

---

(١) وقد اختلف العلماء في ترتيب الأدلة التبعية كما اختلفوا في حجيتها، فالأئمة جميعاً متفقون على الأخذ من المصدرين الأساسيين: الكتاب والسنة، لكنهم مختلفون فيما وراء ذلك من باقي الأدلة وهي الإجماع والقياس، والاستحسان، والاستصحاب، والمصالح المرسلة، وفتوى الصحابي، وسد الذرائع، وعمل أهل المدينة، والبراءة الأصلية، والعرف والعادة، وشرع من قبلنا، كما أنهم اختلفوا في ترتيب الأخذ بها (يراجع في ذلك البغا، أثر الأدلة المختلف فيها).

(٢) الشاطبي، الموافقات ٤/ ٣٨٥.

(٣) البرزنجي، التعارض والترجيح ١/ ٩٤.

(٤) التقليد في الأصول: هو قبول قول بلا حجة، ومذهب الجمهور: انعقاد الإجماع على وجوب العلم بالله تعالى ولا يحصل ذلك بالتقليد لاحتمال كذب المقلد. وقال قوم ومنهم (العنبري): يجوز التقليد بل هو الواجب، وهو طريقة معرفة الحق، وأن البحث والنظر حرام. أما التقليد في الفروع: فيجب على العامي الاستفتاء واتباع العلماء والدليل (انظر الآمدي، الإحكام ص٧٢٢، والخضري، أصول الفقه ص٤٣٦-٤٣٨).

ومعلوم أن اختلاف العلماء لا ينشأ إلا من تعارض الأدلة في الواقع ونفس الأمر[1].

وقد اعترض على هذا الدليل بالآتي:

١- أن اختلاف العلماء لا يدل على أن الأدلة متعارضة في الواقع ونفس الأمر. وقد يصادف أحد المجتهدين الدليل الدال على الحكم و قد لا يصادفه. وكذلك المقلد فقد يصادف قول المجتهد الذي صادف الدليل وقد لا يصادفه، فتعارض قولي المجتهد بالنسبة للمقلد كتعارض الدليلين بالنسبة للمجتهد. ولا يجوز للمجتهد اتباع الدليلين المتعارضين معاً ولا اتباع أحدهما جزافاً من غير اجتهاد ولا ترجيح بين الأقوال المتعارضة[2].

٢- أما القول بالتخيير عند التعارض، فهو قول من يجيز تعارض الأدلة في الواقع ونفس الأمر، وهذا لايجري بين النصوص الشرعية. يقول الشاطبي: (إنه ليس للمقلد أن يتخير الخلاف ... كما في خصال الكفارة فيتبع هواه وما يوافق غرضه) [3].

إذن لا يجوز للمقلد أن يأخذ بالتخيير بين قوله وقول غيره، كما لا يجوز له أن يأخذ رأي غيره بالتشهي.

٣- يرى الغزالي أن على المقلد أن يجتهد في تقليد الأعلم بما يغلب على ظنه، وفي هذا الصدد يقول: (فإن قيل: فما تقولون في تقليد الأعلم؟ قلنا: الواجب أن ينظر أولاً، فإن غلب على ظنه ما وافق الأعلم فذاك، وإن غلب على ظنه خلافه فما ينفع كونه أعلم، وقد صار رأيه مزيفاً عنده، والخطأ جائز على الأعلم، وظنه أقوى في نفسه من ظن غيره، وله أن يأخذ بظن نفسه وفاقاً ولم يلزمه تقليده لكونه أعلم.. ويجوز للمقلد أن ينقل للمستفتي

---

(١) الشاطبي الموافقات ٤/ ٣٩٠-٣٩١.

(٢) المرجع السابق، وعوض، دراسات في التعارض والترجيح، ص٢١٤

(٣) الشاطبي لموافقات ٤/ ٣٩٠-٣٩١.

مذهب الشافعي وأبي حنيفة. لكن لا يفتي[1] من يستفتيه بتقليد غيره، إذ لو جاز ذلك لجاز الفتوى للعوام) [2].

رأينا في وقوع التعارض:

تبين لنا أن النصوص الشرعية ليس فيها تعارض في الواقع ونفس الأمر. وأن ما يمكن حدوثه هو التعارض الظاهري الذي هو وهم يكون في ذهن المجتهد فقط، وهذا يمكن دفعه ورفعه بأحد المسالك كالجمع والتأليف أو بيان الناسخ، أو ترجيح أحدهما.

فإذا علم هذا، فعلى الناظر في نصوص الشريعة أن يوقن بأن لا تضاد ولا تناقض بين آيات القرآن، ولا بين الآيات والأخبار، ولا بين الأخبار. فإذا بدا للوهلة الأولى اختلاف يجب أن يعتقد انتفاؤه.

وبما أن التعارض الذي قد يقع بين نصوص الشريعة هو تعارض ظاهري فقط. فأنا أميل إلى وقوعه في الأدلة القطعية، كما يجري في الأدلة الظنية. لأن التعارض لا يجري في الأدلة نفسها، وإنما هو في نظر المجتهد باعتبار تطبيقها وتحقيق المناط[3] في محل الحكم. خاصة إذا علمنا أن ألفاظ النصوص في وضوحها ودلالتها ليست في مرتبة واحدة من

---

(١) هل يجوز للمقلدأن يفتي؟ قال ابن القيم: لا يجوز للمقلد أن يفتي في دين الله بما هو مقلد فيه، وليس على بصيرة سوى أنه قول من قلده دينه، وهذا إجماع من السلف كلهم، وصرح به الإمام أحمد والشافعي وغيرهما: ونقل عن المروزي: أنه يجوز لمن حفظ كلام صاحب مذهب ونصوصه أن يفتي به وإن لم يكن عارفاً بغوامضه وحقائقه.. وقال أبو عمر: يفتي. أي يضيفه إلى غيره ويحكيه عن إمامه الذي قلده، وسبيلهم في ذلك أن يقولوا مثلاً: مذهب الشافعي كذا وكذا، ومقتضى مذهبهم كذا وكذا.

أما العامي: إذا عرف حكم حادثه بدليلها، فهل له أن يفتي بها؟ فيها ثلاثة أوجه عند العلماء: ١- يجوز، ٢- لا يجوز ذلك مطلقاً لعدم أهليته للاستدلال، ٣- إن كان الدليل كتاب أو سنة جاز له الافتاء، لأن القرآن والسنة خطاب لجميع المكلفين. (انظر: ابن القيم، أبو عبد الله محمد، أعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق محمد عبد السلام (مجلد واحد) ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٥هـ، ص٨٢٥).

(٢) الغزالي: المستصفى ٢/ ٦١٨.

(٣) المناط: هو الاجتهاد في معرفة العلة.

القوة. يقول البدخشي[1]: (لكن الترجيح لا يجري في الكتاب، إذ لا ترجيح لأحد الآيتين على الأخرى، عند تعارضهما، إلا أن تكون إحداهما مخصصة للأخرى، أو ناسخة لها).

أما الأدلة التي ساقها المثبتون للتعارض الحقيقي فهي مردودة لما يلي:

١- الأدلة التي ساقوها لإثبات التعارض الحقيقي بين النصوص الشرعية ما هي إلا مجرد افتراضات عقلية محضة. وبعد مناقشتها لم يصح منها أي دليل، وأن الوحي (قرآن وسنة) كله صدق، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

٢- لو قصد المثبتون التعارض من أدلتهم، وقوع التعارض ظاهرياً فقط، لكانت في محلها، ولسلمت من الاعتراضات والرفض، ولقبلت دعواهم.

يقول الشاطبي: (وأما تجويز أن يأتي دليلان متعارضان، فإن أراد الذاهبون إلى التعارض في الظاهر وفي أنظار المجتهدين، لا في نفس الأمر، فالأمر على ما قالوه جائز، لكن لا يقضي ذلك بجواز التعارض في الأدلة الشرعية، وإن أرادوا ذلك في نفس الأمر فهذا لا ينتحله من يفهم الشريعة لورود ما تقدم من الأدلة ، ولا أظن أن أحداً منهم يقوله) [2].

ويؤيد رأينا في ذلك شارح التوضيح، فيقول: (واعلم أن في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة، لأنه إنما يتحقق التعارض إذا اتحد زمان ورودهما، ولا شك أن الشارع -تعالى وتقدس- منزه عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد، بل ينزل أحدهما سابقاً والآخر متأخراً ناسخاً للأول، ولكنا لما جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض، لكن في الواقع لا تعارض.. فيكون المراد بالتعارض صورته وهو ورود دليلين يقتضي أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر) [3].

(١) البدخشي منهاج العقول ٣/ ٢٠٣.
(٢) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٣٨٨
(٣) التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح ٢/ ٢٩٠.

٣- ادعاء الآمدي والرازي بأن رأي الأكثرين هو رأي من أجاز التعارض الحقيقي. فباطل ومردود. لما رأينا أن المذهب الأول القاضي بمنع وقوع التعارض هو رأي عامة أهل العلم. فثبت أن هذا ادعاء لا يصح، وكان الأسلم أن يقال: وأجازه قوم.

المبحث الخامس

أسباب التعارض الظاهري بين النصوص الشرعية [1]

بعد أن تأكد لنا من أن التعارض الحقيقي هو التضاد التام بين حجتين متساويتين في الثبوت والعدد والدلالة، ومتحدتين في المحل والزمان، تبين لنا أن هذا التعارض لا يوجد بين النصوص الشرعية، وأن ذلك محال حدوثه. وأن ما يمكن حدوثه هو التعارض الظاهري في ذهن المجتهد الذي سرعان ما يزول ويندفع بإحدى الوسائل المقررة أصولياً.

لذلك ستأتي دراستي في هذا المبحث لتبين أسباب وقوع هذا التعارض الظاهري. وهي لا تخرج عن تعلقها باختلاف الرواه فيما بينهم، أو جهل تاريخ ورودها أو نزولها، أو أن النص يحتمل أكثر من وجه دلالة، أو أن ورود النص يغاير نصاً آخراً لاختلاف الحال. فيتوهم الناظر أن بينهما تعارضاً

وأدلة الشرع منزهة عن التضاد والتناقض، لذلك يجب ردها إلى بعض قرآناً وسنة. يقول ابن القيم: (إن الناس أجمعوا أن الرد إلى الله سبحانه هو الرد إلى كتابه، والرد إلى الرسول هو الرد إليه نفسه في حياته وإلى سنته بعد وفاته... وجعل هذا الرد من موجبات الإيمان) [2].

وسأفصل أسباب التعارض مع الشواهد والأمثلة على النحو التالي:

السبب الأول: اختلاف الرواة في الحفظ:

يقول الإمام الشافعي: (ويحَدّث عنه الرجل الحديث قد أدرك جوابه ولم يدرك المسألة، فيدله على حقيقة الجواب بمعرفته السبب الذي يخرج عليه الجواب) [3].

---

(١) يراجع هذه الأسباب الرسالة للإمام الشافعي واختلاف الحديث للإمام الشافعي والدكتور عبدالمجيد السوسوة في كتابه منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث.

(٢) ابن القيم، أعلام الموقعين عن رب العالمين ص٤٨

(٣) الشافعي، الرسالة، ص٢٧٠، فقرة (٥٧٧).

أي أن الناس كانوا يسألون رسول الله فيجيبهم، وقد يسمع أحدهم الجواب فيحفظه، ولا يسمع السؤال، أو يسمعه وينساه، فنسيان سبب الحكم يؤدي إلى تعارضه مع حديث آخر، لكن بعد معرفة السؤال يتبين أن ليس بين الحديثين تعارض.

يقول الإمام علي ﷺ: (وليس كل أصحاب رسول الله ﷺ من كان يسأله ويستفهمه، حتى إن كانوا ليحبون أن يجيء الأعرابي الطارئ فيسأله ﷺ حتى يسمعوا، وكان لا يمر بي شيء إلا سألته[1] عنه وحفظته)[2].

ويمثل لهذا السبب بأحاديث ربا الفضل[3] وربا النسيئة[4].

فيروي عبادة بن الصامت: (سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح إلا سواءاً بسواء عيناً بعين، فمن زاد أو ازداد فقد أربى)[5].

---

(١) مع قوله هذا الكلام إلا أنه كان حيياً، فيقول: كنت رجلاً مذاءً فأمرت المقداد أن يسأل رسول الله، فسأله فقال: فيه الوضوء: أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب من استحيا فأمر غيره بالسؤال، حديث رقم (١٣٢).

(٢) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٧، ج١١/ ٣٨-٣٩.

(٣) وربا الفضل يسمى ربى الديون، وهوالزياده على أصل الدين من جنسه دون مقابل، واختلف العلماء في علته. فهي عند الحنفية التقدير فكل موزون أو مكيل يجري فيه الربا، وعند مالك العلة هي الثمنية في الذهب والفضةِ، والاقتيات والادخار في الأربعة الأخرى، وعند الشافعي العلة هي الثمنية في الذهب والفضة والطعم في الأربعة الأخر. وعن أحمد روايتين أحداهما كالشافعي والثاني كأبي حنيفة (انظر المطيري، حاكم عبيسان الحميدي، الربويات الست في ضوء الأحاديث النبوية والمذاهب الفقهية. مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، ع ٥٩. مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت السنة التاسعة عشرة، شوال ، ١٤٢٥هـ، ص٨٩)

(٤) وربا النسيئة: هو المؤجل أو المؤخر، وهو بيع مال ربوي بمال ربوي آخر في أجل، بصرف النظر عن اتحاد الجنس أو اختلافه او التفاضل أو التساوي.

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب الصرف وبيع الذهب بالورق، حديث رقم (١٥٨٤). وأبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب الصرف، حديث رقم (٣٣٤٨).

بينما يروي ابن عباس- رضي الله عنهما- قال: (أخبرني أسامة بن زيد أن النبي ﷺ قال: «لا ربا إلا في النسيئة».)[1].

فحدث بين الروايتين تعارض ظاهري، فحديث عبادة يدل على تحريم التفاضل في بيع الشيء بجنسه، وحديث أسامة بن زيد، يدل على أن الربا المحرم مقصوراً على ما كان نسيئة.

لذلك اعتبر الإمام الغزالي هذا الوجه في التعارض عائداً إلى قوة الظهور في اللفظ المؤول، ولا ينقدح تأويله إلا بقرينة، وعد الجمع بين الدليلين أولى من النسخ[2].

وهذا (أي الجمع) ما عليه جمهور العلماء من الصحابة والتابعين والفقهاء، حيث قالوا: يحرم التفاضل في بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة، سواء أكان حاضراً أم غائباً، جمعاً وإعمالاً لحديث عبادة وحديث ابن عباس[3]. خلافا للبعض[4].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب بيع الدينار بالدينار، حديث (٢١٧٩). ومسلم في كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الورق بالذهب دينا، حديث (١٥٨٩). وقد ذكر الحديثين الامام الشافعي في كتابيه: اختلاف الحديث ص١٤٦-١٤٨، وفي الرسالة ص٣١٨ بلفظ: «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا شيئاً منها غائباً بناجز». قال: وبهذه الأحاديث نأخذ وأخذ بها الأكابر من أصحاب رسول الله وأكثر المفتين بالبلدان. الرسالة ص٣١٨-٣١٩، فقرة (٧٥٨) و (٧٦٢). أما لفظ بالنسيئة، فجاء عنده بلفظ «إنما الربا في النسيئة».

(٢) الغزالي، المستصفى ٢/ ١٨٠.

(٣) ابن رشد، محمد بن أحمد الأندلسي (٥٢٥-٥٩٥)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق بشير بن إسماعيل، ط١، دار ابن رجب ودار الفوائد- المنصورة، ٢٠٠٦، ج١/ ١٨٢. وابن قدامة، موفق الدين(ت ٦٢٠هـ) المغني، دار الفكر، بيروت، ٤/ ١٣٤.

(٤) فقد أخذ البعض بحديث ابن عباس وأسامة، (الأباضية)، وعمدتهم في ذلك أن الحصر في إنما الربا في النسيئة حصر حقيقي، وأن أسامة بن زيد و زيد بن أرقم، كانا يأتيان وادي القرى لبيع التفاضل في الجنس الواحد، يدا بيد، وأن صحابة عابوهما. فقال رسول الله ﷺ «يدا بيد. فقال نعم. ولم ير به بأسا». انظر (اطفيش، محمد بن يوسف، شرح كتاب النيل وشفاء العليل، ط٢، دار التراث، ليبيا، ١٩٧٢، ج٤/ ١٣٤).

وقد خرّج الإمام الشافعي التعارض بين الحديثين، باحتمال أن يكون أسامة قد سمع من رسول الله ﷺ «إنما الربا في النسيئة». جواباً على سؤال، وُجِّه إليه حول التفاضل في صنفين مختلفين، مثل بيع الذهب بالفضة، أو التمر بالحنطة، فروى أسامة الجواب، ولم يرو المسألة، أو أن تكون المسألة سبقته فأدرك الجواب فرواه ولم يحفظ المسألة. لأن حديث أسامة ليس فيه ما ينفي هذه الاحتمالات.

ثم يفسر سبب الأخذ بحديث عبادة فيقول: (وعثمان بن عفان وعبادة بن الصامت أشد تقدماً بالسن والصحبة من أسامة، وأبو هريرة أسن وأحفظ من روى الحديث في دهره.

ولما كان حديث اثنين أولى بالظاهر في الحفظ، وبأن ينفى عنه الغلط من حديث واحد، كان حديث الأكثر هو أشبه أن يكون أولى بالحفظ من حديث من هو أحدث منه، وكان حديث خمسة أولى أن يصار إليه من حديث واحد) [(١)].

كما أن الإمام الترمذي قد وفق بين الحديثين وحمل تعارضهما على ماحمل عليه الإمام الشافعي. وقال: إن حديث النسيئة محمول على الجنسين. وحكى أن ابن عباس رجع عن رأيه إلى رأي الجماعة[(٢)].

السبب الثاني: اختلاف الرواة في الأداء:

يقول الإمام الشافعي: (ويسأل عن الشيء فيجيب على قدر المسألة، ويؤدي المخبر عنه الخبر متقصى، والخبر مختصراً، والخبر فيأتي ببعض معناه دون بعض) [(٣)].

أي أن أحد الرواة يؤدي الحديث كاملاً، ويؤديه آخرٌ مختصراً، أو ينقص منه، وما ذلك إلا لأنه سمع ذلك المقدار من الحديث فقط، أو أنه تأخر عن سماعه من أوله، فيظن الناظر أن بينهما تعارضاً، وفي حقيقة الأمر ليس بينهما تعارض.

---

(١) الشافعي، الرسالة، ص٣٢٠-٣٢١.

(٢) ابن رشد، بداية المجتهد ٢/ ١٨٢.

(٣) الشافعي، الرسالة، ص٢٧٠، فقرة (٥٧٦).

وقد مثل الإمام الشافعي لهذه الصورة بأحاديث خطبة الرجل على خطبة أخية.

١- يقول الشافعي: أخبرنا مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه». وفي رواية عن أبي الزناد عن أبي هريرة: (حتى يأذن أو يترك)[١].

٢- ويروي حديثاً آخر عن فاطمة بنت قيس، أن رسول الله ﷺ قال لها في عدتها من طلاقها: «فإذا حللتي فآذنيني»، قالت: فلما حللت فأخبرته أن معاوية وأبا جهم خطباني، فقال ﷺ: «أما معاوية فصعلوك لا مال له، وأما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه، انكحي ابن زيد، قالت: فكرهته، فقال: انكحي أسامة، فنكحته، فجعل الله فيه خيراً كثيراً واغتبطت به»[٢].

فتعارض الحديثان ظاهراً، إذ حديثا ابن عمر وأبي هريرة يدلان على تحريم خطبة المسلم على خطبة أخيه، أما حديث فاطمة بنت قيس يدل على جواز ذلك.

كما أن رواية أبي هريرة فيها زيادة (حتى يأذن أو يترك).

ويفصل سبب هذا التعارض الإمام الشافعي، فيقول: (وقول من زاد في الحديث: حتى يأذن أو يترك، لا يحيل من الأحاديث شيئاً، وإذا خطبها رجل فأذنت في إنكاحه ثم ترك نكاحها وأذن لخاطبها جاز لغيره أن يخطبها وما لم يفعل لم يجز... فإن قال قائل: فمن أين ترى هذا كان في الرواية هكذا؟

قيل -والله أعلم-: إما أن يكون حضر سائلاً سأل رسول الله ﷺ. عن رجل خطب امرأة فأذنت فيه فقال: (لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه)، يعني في الحال التي سأل فيها على جواب المسألة، فسمع هذا من النبي ولم يحك ما قاله السائل. أو سبقته المسألة وسمع جواب النبي ﷺ فاكتفى به وأداه. ويقول رسول الله ﷺ: (لا يخطب أحدكم على خطبة

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب لا يخطب الرجل على خطبة أخيه حتى ينكح أو يترك رقم (٥١٤٢)، والشافعي في الرسالة، ص٣٤١، واختلاف الحديث ص١٧٩.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثا لا نفقه لها، حديث (١٤٨٠)، والشافعي في الرسالة ص٣٤٣. فقرة (٨٥٥).

أخيه إذا أذنت، أو كان حال كذا، فأدى بعض الحديث ولم يؤدِّ بعضاً أو حفظ بعضاً وأدى ما يحفظه، ولم يحفظ بعضاً فأدى ما أحاط بحفظه ولم يحفظ بعضا، فسكت عما لم يحفظ، أو شك في بعض ما سمع، فأدى ما لم يشك فيه، وسكت عما شك فيه منه، أو يكون فعل ذلك مَن دونه ممن حمل الحديث عنه، ولا يخلو من روى هذا الحديث عندي- والله أعلم - من بعض هذه المعاني) [١].

وعليه فلا تعارض حقيقي بين حديثي ابن عمر وأبي هريرة، ويؤخذ بالزيادة التي في حديث أبي هريرة، ويستدل بها على حرمة خطبة المسلم على خطبة أخيه حتى يأذن الخاطب الأول - للثاني- أو يترك المخطوبة.

قال صاحب المهذب: (ومن خطب امرأة فَصُرِّح له بالإجابة حَرُم على غيرهِ خطبتُها إلا أن يأذن فيه الأول) [٢].

أما تعارض حديث فاطمة مع حديثي ابن عمر وأبي هريرة، فيحمل الجواز في حديث فاطمة على حالة خطبة المسلم على خطبة أخيه، ولم تكن المرأة قد أبدت موافقتها للأول.

كأن تكون في طور التفكير والاستشارة. وهذا ما كان عليه أمر فاطمة بنت قيس، فقد استشارت رسول الله ﷺ ولم تخبره برضاها بواحد منهم. ولو أنها أخبرته برضاها بأحدهم لما أشار عليها بغيرهم [٣].

قال الشيرازي: (وإن لم يصرح له بالإجابة ولم يعرض له لم يحرُم على غيره لما روي أن فاطمة بنت قيس... (الحديث) فإن خطب على خطبة أخيه في الموضع الذي لا يجوز فتزوجها صح النكاح لأن المحرَّم سبْقُ العقد فلم يفسد به العقد) [٤].

---

(١) الشافعي، اختلاف الحديث ص(٢٤٨-٢٤٩)، والشافعي، الرسالة ص٣٤٤.

(٢) الشيرازي، أبو إسحاق ابراهيم بن علي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الفكر، ج٢/ ص٤٧.

(٣) الغزالي: المستصفى ٢/ ٦١٨.

(٤) الشيرازي، المهذب٢/ ٤٧-٤٨ وعليه يكون التحريم ديانة فقط، ولكن لو تمت الخطبة وتزوج الرجل مخطوبة الغير كان الزواج صحيحاً مع الإثم وهو رأي جمهور العلماء ، وما أخذ به قانون الأحوال الشخصية الأردني. (انظر التكروري، عثمان، شرح قانون الأحوال الشخصية الأردني ، ط١، دار الثقافة، عمان، ٢٠٠٤، ص٢٤)

السبب الثالث: ما يعود إلى دلالات العموم والخصوص المطلق:

وهو ما يحمل به العام على الخاص، كأن نجد رواية بلفظ عام تستغرق جميع ما تصلح عليه، ثم نجد في نص آخر بلفظ خاص يخالف العام في نفس الأمر، فيُظَنُّ أن بينهما تعارضاً، ولكن يؤلف بينهما ويوفق بحمل العام على الخاص.

يقول الشافعي[١]: (ورسول الله عربي اللسان والدار، وقد يقول القول عاماً يريد به العام، وعاماً يريد به الخاص كما وصفت لك في كتاب الله وسنن رسول الله ﷺ قبل هذا). ثم يقول[٢]: (ويسن بلفظ مخرجه عام جملة بتحريم شيء أو بتحليله، ويسن في غيره خلاف الجملة، فيستدل على أنه لم يُردْ بما حرَّم ما أحل، ولا بما أحلَّ ما حرَّم).

وقد بين هذا السبب الإمام علي حين قال: (وقد يكون الكلام من رسول الله له وجهان: فكلام خاص، وكلام عام، فيسمعه من لا يعرف ما عنى الله به ولا عنى به رسوله ﷺ فيحمله السامع ويوجهه على غير معرفةٍ بمعناه وما قصد به وما خرج من أجله) [٣].

ويمثل لهذه الصورة. تعارض أحاديث نجاسة البول:

أ- عن أنس «أمر رسول الله العرنيين أن يشربوا من أبوال الإبل وألبانها»[٤].

ب- وحديث «استنزهوا من البول»[٥].

فبين الحديثين تعارض، الأول خاص في طهارة بول الإبل، والثاني عام في نجاسة جميع الأبوال، فحمل العام على الخاص. ليدفع التعارض.

---

(١) الشافعي، الرسالة، ص٢٧٠، فقرة٥٧٥.

(٢) المرجع السابق، ص٢٧١، فقرة (٥٨٠).

(٣) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١١/ ٣٩.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والغنم حديث (٧٠).

(٥) البخاري، كتاب الوضوء، باب ما جاء في غسل البول، حديث (٥٨). وفي مسلم قريب من معناه حديث (٢٩٢). الحاكم في مستدركه، كتاب الطهارة، حديث (٦٧٣).

فحمل بعضهم العام على ما لا يؤكل لحمه، وحمل بعضهم العام على ما لا يكون للتداوي[1].

ويمثل أيضاً بنصاب الزكاة في الزروع والثمار. وسيأتي الحديث مفصلاً عن تعارض العام مع الخاص في فصل الترجيح بقطعية أحد الدليلين[2].

السبب الرابع: ما يعود إلى دلالات العموم والخصوص الوجهي:

أي أن يكون أحد الدليلين عاماً من وجه وخاصاً من وجه آخر، وكل واحد منهما يصدق من جهة خصوصه على بعض ما يصدق عليه الآخر من تلك الجهة، فيجتمعان في شيء وينفرد كل واحد منهما في شيء آخر.

يقول الغزالي في هذا السبب الذي جعله المرتبة الثالثة للتعارض: (أن يتعارض عمومان فيزيد أحدهما على الآخر من وجه وينقص من وجه) [3].

يقول الإمام الشافعي في هذا السبب[4]: (ويسن سنةً في نص معناه فيحفظها حافظ ويسن في معنى يخالفه في معنى ويجامعه في معنى سنة غيرها لاختلاف الحالين، فيحفظ غيره تلك السنة، فإذا أدى كل ما حفظ رآه بعض السامعين اختلافاً، وليس منه شيء مختلف).

وقد عبر الأسنوي عن هذا وسماه العموم والخصوص الوجهي بقوله[5]: (أن يكون العموم والخصوص بينهما من وجه دون وجه، فحينئذ يطلب الترجيح بينهما من جهة أخرى ليعمل بالراجح، لأن الخصوص يقتضي الرجحان، وقد ثبت هاهنا لكل واحد منهما خصوص من وجه بالنسبة إلى الآخر، فيكون لكل منهما رجحان على الآخر).

---

(١) الأنصاري، فواتح الرحموت ٢/ ٣٦٨.
(٢) انظر ص١٦٩ من هذه الرسالة.
(٣) الغزالي، المستصفى٢/ ١٨٥.
(٤) الشافعي: الرسالة، ص٢٧٠، فقرة (٥٧٩).
(٥) الأسنوي: نهاية السول ٢/ ٩٨٠.

وقد مثل العلماء[1] بحديث النهي عن الصلاة بعد العصر وبعد الصبح مع حديث من نام عن صلاة:

١- فعن عقبة بن عامر، قال: «ثلاث أوقات نهانا رسول الله ﷺ أن نصلي فيهن، أو أن نقبر فيهن موتانا: عند طلوع الشمس حتى ترفع، وعند زوالها حتى تزول، وحين تَضَيَّفُ للغروب»[2].

٢- وعن أنس بن مالك وعمران بن حصين، عن النبي ﷺ قال: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلِّها إذا ذَكَرها»[3].

فأحاديث النهي عن الصلاة في بعض الأوقات عارضها قوله ﷺ: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلِّها إذا ذَكَرها».

ولا يندفع هذا التعارض بتخصيص عموم أحاديث النهي بخصوص حديث النوم والنسيان ولو فعلنا ذلك، لكان المعنى: لا تصلوا في هذه الأوقات ما لا سبب لها، وهذا يقتضي جواز الصلاة التي لها سبب في هذه الأوقات، بدليل «فليصلها إذا ذكرها».

ولو خص عموم حديث النسيان والنوم بخصوص أحاديث النهي في الأوقات المذكورة لكان المعنى: من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها في غير هذه الأوقات، وهذا يقتضي عدم جوازها فيها، فتعارضت أحاديث النهي مع حديث النوم والنسيان، فاحتاج الأمر إلى الترجيح بينهما.

فذهب الجمهور إلى أن الواجب في هذه الحالة أن لا يرجِّح أحدهما على الآخر إلا بدليل شرعي من الخارج يدل على الخصوص منهما، فرجح الشافعية حديث النوم

---

(١) الغزالي، المستصفى ٢/ ١٨٥، الآسنوي: نهاية السول ٢/ ٩٨٠.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الأوقات التي نُهي عن الصلاة فيها، الحديث رقم (٨٣١).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب المواقيت بلفظ «من نسي صلاة فليصلِّ إذا ذكرها» باب من نسي صلاة، حديث (٥٩٧) والشافعي في اختلاف الحديث ص١١٦، والرسالة ص٣٥٥، فقرة رقم (٨٨٦، ٨٨٧).

والنسيان، وبما روي عن أم سلمة أن النبي ﷺ صلى بعد العصر ركعتين وقال «شغلني ناس من عبد القيس عن الركعتين بعد الظهر»[1]. وبما روي عن قيس بن عمرو قال: رآني رسول الله وأنا أصلي ركعتي الفجر بعد صلاة الصبح، فقال: ما هاتان الركعتان؟ قلت: لم أكن صليت ركعتي الفجر فهما هاتان الركعتان، فلم ينكر عليه، فدل على جوازه[2][3].

فهذا يدل على أن الصلاة التي لها سبب غير منهي عنها في الأوقات التي نُهي عن الصلاة فيها، ويكون المراد بأحاديث النهي: النهي عن صلاة النافلة المطلقة التي لا سبب لها.

قال الشافعي: (فليصلها إذا ذكرها فجعل ذلك وقتاً لها، وهذا يبين أنه أنما نَهَى عن المواقيت التي نَهَى عنها عن الصلاة التي لا تلزم بوجه من الوجوه، فأما ما لزم فلم ينه عنه، بل أباحه ﷺ وصلى المسلمون على جنائزهم عامة بعد العصر والصبح لأنها لازمة)[4].

أما الحنفية فاتجهوا إلى اتجاه الترجيح ولم يثبت عندهم مقارنة حديث النوم والنسيان لحديث عقبة، فلا يكون مخصصاً[5]. إذ إن شرط الدليل المخصص أن يكون مقارناً له، ولكونه مبيحاً يقدم عليه حديث الحظر الذي رواه عقبة بن عامر[6]. وردوا[7] على استدلال الجمهور. بأن هذا من خصائص النبي ﷺ.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب المواقيت، باب ما يصلى بعد العصر من الفوائت، باب٣٤.

(٢) أخرجه البهيقي في السنة الكبرى، باب من أجاز قضاءهما بعد الفراغ من الفريضتين ٢/ ٤٥٦، حديث (٤٥٦٥).

(٣) الشيرازي، المهذب ١/ ٩٣.

(٤) الشافعي الرسالة، ص٣٥٦-٣٥٧، فقرة (٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٣).

(٥) ابن رشد، بداية المجتهد ١/ ١٤٩.

(٦) وهذا شرط من جملة شروط الحنفية في بيان الفرق بين التخصيص والنسخ الجزئي، فالتخصيص كما لا بد أن يكون مقارناً للعام في زمن تشريعه، يجوز أن يكون المخصص لفظاً أو إجماعاً، أو قياساً أو عرفاً أو مصلحة أو عقلاً... انظر الدريني، المناهج الأصولية، ص٤٣٨.

(٧) وقد علق الكاساني على ذلك مستشهداً برواية أم سلمة «أفأقضيهما إذا فاتتا؟ قال: لا». فقال: (هذا نص على أن القضاء غير واجب على الأمَّة، وإنما هو شيء اختُصَّ به النبي ﷺ ولا شِركة لنا في خصائصه). انظر: الكاساني، بدائع الصنائع ١/ ٤٣٨.

والذي أراه هو أن حديث من نام عن صلاة يُعمَل به على عمومه، ولا يخصصه حديثُ النهي في الأوقات المذكورة، فيكون المعنى: من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها في أي وقت تذكرها، ولو كان ذلك في الأوقات المنهي عنها، وقد كان المخلص هو حديث أم سلمة، وإقراره ﷺ صلاة قيس بن عمرو ركعتي الفجر بعد صلاة الصبح. «وإذا ثبت عن رسول الله الشيء فهو اللازم لجميع من عرفه لا يقويه ولا يوهنه شيء غيره»(١).

السبب الخامس: جهل النسخ(٢):

قد يتناقل الناس روايتان فتكون إحداهما منسوخة والأخرى ناسخة، في الأمر نفسه. والنسخ مجهول للناقل.

فرب راوٍ حفظ من رسول الله ﷺ المنسوخ ولم يحفظ الناسخ.

أو أن الراوي حفظ المنسوخ فعلمه وبلغه، ولم يذكر النسخ.

أو يأتي راو آخر قد حفظ الناسخ ونقله للناس وبلغهُ ولم يذكر المنسوخ.

يقول الإمام علي: (ورجل ثالث: سمع من رسول الله ﷺ شيئاً يأمر به، ثم نهى عنه، وهو لا يعلم، أو سمعه ينهى عن شيء ثم أمر به وهو لا يعلم، فحفظ المنسوخ ولم يحفظ الناسخ، فلو علم أنه منسوخ لرفضه، ولو علم المسلمون إذ سمعوه منه أنه منسوخ لرفضوه)(٣).

---

(١) الشافعي: الرسالة ص٣٦٠.

(٢) والنسخ هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر، لكن اختلف الأصوليون في حقيقته، هل هو يعني الإزالة أو التحويل، فذهب جماعة منهم إلى أنه حقيقة في الإزالة، ومجاز في النقل.
وذهب جماعة من الشافعية إلى أنه حقيقة في النقل والتحويل، وذهب القاضي أبو بكر والغزالي إلى أن اسم النسخ مشترك بين هذين المعنيين. [الأحكام للآمدي ٤٥٩]، ويجوز نسخ نصوص القرآن بمثلها أو بالسنة المتواترة، ونصوص السنة ينسخ بعضها بعضاً، ويجوز نسخ السنة بالقرآن وإن كانت السنة متواترة. كما لا يجوز للإجماع أن ينسخ نصاً من نصوص القرآن أو السنة ولا يجوز أن ينسخ إجماعاً آخر. ولا ينسخ بالقياس لغيره ولا للقياس. أما نسخ القرآن بالسنة فأجمعوا على جواز ذلك خلافا للشافعي [انظر أدلة التشريع المتعارضة لبدران ص٤٢].

(٣) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ١١/ ٣٨.

ويقول الإمام الشافعي في هذا: (ويسن السنة ثم ينسخها بسنته، ولم يَدعْ أن يبين كل ما نسخ من سنته بسنته، ولكن ربما ذهب على الذي سمع من رسول الله بعض علم الناسخ أو علم المنسوخ فحفظ أحدهما دون الذي سمع من رسول الله الآخر، وليس يذهب ذلك على عامتهم حتى لا يكون فيهم موجوداً إذا طُلِب) [1].

فإذا وقف الناظر على الروايتين ظن أن بينهما تعارض، ولكن هذا يزول بإمعان النظر في طرق النسخ لأن أحدهما منسوخاً. فلا تعارض.

وتطبيقات ذلك ما ورد في مسألة التطبيق [2] للكفين في الركوع، وقد جاء فيها الآتي:

أ- عن علقمة والأسود- رضي الله عنهما- أنهما دخلا على عبد الله بن مسعود ﷺ فقال: «أَصلَّى من خَلفَكُم؟ قالا: نعم، فقام بينهما، وجعل أحدهما عن يمينه، والآخر عن شماله، ثم ركعنا، فوضعنا أيدينا على ركبنا، فضرب أيدينا، ثم طبق بين يديه ثم جعلهما بين فخذيه، فلما صلى قال: هكذا فعل رسول الله ﷺ» [3].

ب- عن أبي مسعود عقبة بن عمرٍو ﷺ أنه ركع ووضع يديه على ركبتيه وجعل أصابعه أسفل من ذلك، وجافى بين مرفقيه حتى استقر كل شيء منه... ثم قال: هكذا رأينا رسولَ الله ﷺ يصلي» [4].

(١) الشافعي، الرسالة ص٢٧١، فقرة (٥٨٢).

(٢) التطبيق هو أن يجمع بين أصابع يديه ويجعلهما بين ركبتيه في الركوع، ابن حزم، المحلى ٣/ ٢٧٤، والشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار، تحقيق أنور الباز، ط١، دار الوفاء، المنصورة ٢٠٠١ ج٢/ ٢٥٣.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب المساجد، باب الندب إلى وضع الأيدي على الركب في الركوع ونسخ التطبيق حديث (٥٣٤)، وأخرجه أبو داود في سننه كتاب الصلاة، باب تفريع أبواب الركوع والسجود حديث (٨٦٨).

(٤) أخرجه أبو داود في سننه كتاب الصلاة، باب من لايقيم صلبه في الركوع والسجود (٨٦٣).

وعن رفاعة بن رافع ﷺ أن النبي ﷺ قال: «وإذا ركعت فضع راحتيك على ركبتيك»[1].

بين الحديثين تعارض ظاهري، فالأول يدل على الإلصاق بين باطني الكفين حال الركوع وجعلهما بين الفخذين، وهو يسمى بالتطبيق، أما الرواية الثانية عن عقبة وعن رفاعة يدلان على أن السنة وضع الكفين على الركبتين في الركوع.

وقد ذهب جمهور الصحابة والفقهاء إلى أن روايتي عقبة ورفاعة نسختا حديث ابن مسعود. وأن السنة هو وضع اليدين على الركبتين وكراهة التطبيق[2].

قال الترمذي: التطبيق منسوخ عند أهل العلم، ولا اختلاف بينهم في ذلك، إلا ما روي عن ابن مسعود وبعض أصحابه[3].

أما ابن مسعود وصاحبيه علقمة والأسود يقولون بالتطبيق، وأن هذا هو السنة.

إلا أن ابن مسعود ومن معه لم يبلغهم الحديث الناسخ. فقد روى مصعب بن سعد ﷺ قال: «صليت إلى جنب أبي، فطبقت بين كفَّيَّ ثم وضعتها بين فخِذَيَّ، فنهاني أبي وقال: كنا نفعله فنُهينا عنه، وأُمرنا أن نضع أيدينا على الركب»[4].

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه كتاب الصلاة، باب من لا يقيم صلبه في الركوع والسجود (٨٥٩). الصنعاني، محمد بن إسماعيل سبل السلام، دار الكتب العلمية، ط(٢) بيروت، ٢٠٠٢ ج٣/ ٢٥٨.

(٢) الشوكاني، نيل الأوطار ٢/ ٢٥٣، الشيرازي، المهذب ١/ ٧٥، ابن حزم، المحلى ٣/ ٢٧٤، النووي، شرف الدين، المجموع شرح المهذب، تحقيق عادل عبد الموجود، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢، ج٤/ ٥٣١.

(٣) الشوكاني، نيل الأوطار ٢/ ٢٥٣.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الآذان، باب وضع الأكف على الركب في الركوع، حديث (٧٩٠)، وأخرجه مسلم في صحيحه كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب الندب إلى وضع الأيدي على الركب في الركوع ونسخ التطبيق، وأخرجه أبو داود كتاب الصلاة، باب تفريع أبواب الركوع والسجود ووضع اليدين على الركبتين، حديث (٨٦٧)، والبهيقي في سننه الكبرى، باب السنة وضع الراحتين على الركبتين ونسخ التطبيق ٢/ ١٠٤ حديث (٢٥٩٦).

يقول ابن حزم: فقد وجدنا أمراً ثابتاً عن رسول الله ﷺ بالأخذ بالركب فخرج عن هذا الباب، وصح أن التطبيق منسوخ بيقين على ما جاء عن سعد «إننا كنا نفعله ثم نهينا عنه، وأمرنا بالرُّكب»[1].

السبب السادس: تغاير الأحوال:

كان يعرض للنبي ﷺ حوادث فيحكم فيها بما أراه الله، ويحكم بكل حادثة بما يناسبها، فيسنُّ في حالة حكماً، ويسن في حالة أخرى تخالف الأولى حكماً آخراً، فيروي بعض الرواة ما سنه في الأولى، ويروي آخرون ما سنَّه في الحالة المخالفة، فيتلقى الروايتين من لا يفهم تغاير الحالتين اللتين حكم فيهما بحكمين مختلفين، فيظن أن بينهما تعارضاً، وواقع الأمر أنه ليس تعارضاً لتغاير الحالتين.

يقول الإمام الشافعي: (ويسن في الشيء سنة، وفيما يخالفه أخرى، فلا يخلص بعض السامعين بين اختلاف الحالتين اللتين سن فيهما) [2].

وأمثلة ذلك ما جاء في مسألة الإبراد في الصلاة.

أ- ما روي عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ «إذا اشتد الحر فأبردوا عن الصلاة فإن شدة الحرِّ من فيح جهنم»[3].

ب- ما روي عن خباب بن الأرت ﷺ قال: «شكونا إلى رسول الله ﷺ حر الرمضاء في جباهنا وأكفنا فلم يشكنا»[4].

---

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٢/ ١٩٣.

(٢) الشافعي، الرسالة، ص٢٧٠، فقرة (٥٧٨).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب مواقيت الصلاة، باب الإبراد بالظهر في شدة الحر، حديث (٥٣٤) وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب استحباب الإبراد بالظهر في شدة الحر حديث (٦٥١)، سبل السلام مجلد ١/ ج٣/ ١٥١ .

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب استحباب الإبراد بالظهر في شدة الحر حديث (٦١٥)، وليس في روايته في جباهنا وأكفنا. وأخرجه أحمد في مسنده، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط١، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ٩٦، ج٥/ ١٠٨. وأخرجه البيهقي في «السنن الكبرى»، ٢/ ١٠٤، الحديث رقم (٢٧٦٤) وفيه: في جباهنا وأكفنا.

فحديث أبي هريرة يقتضي تأخير الصلاة والإبراد بها عن شدة الحر. وحديث خباب يقتضي عدم تأخير الصلاة للرمضاء (شدة الحر).

فرجح قوم حديث الإبراد، إذ هو نص، وتأولوا هذه الأحاديث إذ ليست بنص، ورجح قوم حديث «لم يشكنا» لعموم ما روي من قوله ﷺ[1]. وقد سئل أي الأعمال أفضل، قال: «الصلاة لأول ميقاتها»[2].

لكن هذا التعارض يدفع بتغاير الحال في الحديثين، فالحالة التي أمر الرسول ﷺ فيها بالإبراد هي حالة شدة الحر، ويشعر بذلك تعليل الحديث «فإن شدة الحر من فيح جهنم» فشدة الحر تذهب الخشوع الذي هو أعظم المطلوب من الصلاة.

أما الحالة التي لم يسمح لهم الرسول ﷺ فيها الإبراد، فهي حالة احتمال الحر - أي: الحر غير الشديد- بقرينةٍ أن الشكوى كانت من شدة الرمضاء في الأكف والجباه، وهذه لا تذهب عن الأرض إلا آخر الوقت أو بعد انتهائه، ولهذا لم يشكهم ﷺ[3].

يقول الكاساني: والمستحب في الظهر هو آخر الوقت في الصيف وأوله في الشتاء، لأن التعجيل في الصيف لا يخلو من أحد أمرين: إما تقليل الجماعة لانشغال الناس بالقيلولة، وإما الإضرار بهم لتأذيهم بالحر، وقد انعدم هذان المعنيان في الشتاء. وروي عن النبي ﷺ أنه قال لمعاذ حين وجهه إلى اليمن: إذا كان الصيف فأبرد في الظهر فإن الناس يقيلون فأمهلهم حتى يدركوا، وإذا كان الشتاء فصل الظهر حين تزول الشمس فإن الليالي طوال. وتأويل حديث خباب أنهم طلبوا ترك الجماعة أصلاً فلم يشكهم فأزال شكوانا بأن أبرد بها[4].

---

(١) ابن رشد، بداية المجتهد ١/ ١٣٨.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل الصلاة لوقتها، حديث (٥٢٧).

(٣) الصنعاني: سبيل السلام ١/ ١١٤.

(٤) الكاساني: بدائع الصنائع ١/ ٨٨.

وأول الشافعي: أنه إن كان يصلي وحده يعجل في كل وقت، وإن كان يصلي بالجماعة يؤخر يسيراً[١]. ويمثل لهذا السبب بما ورد «أن النبي ﷺ نهى عن ادخار لحوم الأضاحي، ثم رخص فيه»[٢].

فليس بين الروايتين تعارض، لأن النهي كان من أجل المجاعة فيهم، ثم رخصه بعد رفع تلك الحالة[٣].

السبب السابع: الوضع في الحديث الشريف:

لا شك أن ظاهرة الوضع في السنة التي بدأت بعد القرن (الرابع الهجري) أدت إلى ظهور أدلة متعارضة.

يقول الإمام علي: (إن في أيدي الناس حقاً وباطلاً وصدقاً وكذباً، .. ولقد كذب على رسول الله ﷺ على عهده، حتى قام فيهم خطيباً، فقال: «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»[٤].. ثم قال: وإنما أتاك بالحديث أربعة رجال، ليس لهم خامس: وذكر أولهم: المنافق الذي تظاهر بالكلام، ولا يجد حرجاً ولا إثماً في الكذب على رسول الله، ولو علم الناس أنه منافق لم يقبلوا أحاديثه ولا صدقوه فيما يقول) [٥].

ويعزو الشيخ السباعي ظاهرة الوضع إلى الخلافات السياسية والدينية. فقد حاول كل حزب أن يؤيد موقفه بالقرآن والسنة. فأوَّل بعضهم القرآن على غير حقيقته وحملوا نصوص السنة ما لا تحمله، ووضعوا على لسان رسول الله أحاديث تؤيد دعواهم، ومن هنا كان وضع الحديث واختلاط الصحيح منه بالموضوع.

وبالإجماع فإن الأسباب التي أدت إلى ظاهرة الوضع في الحديث هي:

---

(١) الكاساني: المرجع السابق، ١/ ٨٧.

(٢) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف الدين (٦٣١-٦٥٦) شرح صحيح مسلم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣، ج٨/ ١٩٨.

(٣) المرجع السابق.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب العلم، باب إثم من كذب على النبي ﷺ حديث (١٠٧).

(٥) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١١/ ٣٨.

١- الخلافات السياسية، فوضعت أحاديث في فضل الصحابة وآل النبي ﷺ ووضعت أحاديث في ذمهم.

٢- الزندقة والحقد على الإسلام.

٣- العصبية للجنس والقبيلة واللغة والبلد والإمام، كالأحاديث في مدح الحنفية وذم الشافعية، وقد ميزها العلماء وبينوها.

٤- الخلافات الفقهية الكلامية كحديث من رفع يديه في الصلاة فلا صلاة له، وإن جبريل أمَّني في الصلاةِ فجهر بـ «بسم الله الرحمن الرحيم».

٥- الجهل بالدين مع الرغبة في الخير، وغايتهم أن يحبِّبوا الناس في العبادات والطاعات، واحتجوا بأنهم يكذبوا للرسول ﷺ لا عليه[١].

السبب الثامن: وقد يذكر النبي ﷺ طريقتين أو طرقاً لبعض الأحكام الشرعية، فيسمع الرواة إحداها، فيذكرها، ويذكر آخرون الطريق الآخر، فيفهم من الروايتين التعارض، كما ورد عن رسول الله ﷺ «إذا ولغ الكلب في وعاء أحدكم فليغسله سبعاً إحداهن بالتراب» وفي رواية «أولاهن» - وفي رواية- «آخرهن»[٢].

فهذه الطرق كلها ثابتة عن رسول الله ﷺ. والأخذ بها جائز.

ومن هذا القبيل ما جاء في صيغة التشهد وصلاة الكسوف، وهي كلها ثابتة عن الرسول ﷺ[٣].

---

(١) السباعي مصطفى، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ط٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٧، ص٧٥-وما بعدها.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب (٢٧٩)- (٢٨٠) وابن ماجه، أبو عبد الله محمد القزويني، السنن، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار التراث العربي، كتاب الطهارة وسننها، باب غسل الإناء من ولوغ الكلب (٣٦٣) و (٣٦٥).

(٣) انظر ص٣٣٧، ٣٤٩ من هذه الرسالة.

السبب التاسع:

أن راوي الحديث قد يذكر حديثاً بتمامه، ويروي راوٍ آخر بعضاً منه، إما لأنه سمع هذا المقدار منه فقط، أو لأنه سئل عن حكم يتعلق بهذا المقدار، فيُفهم ظاهرياً أن بينهما تعارض.

فورد عنه ﷺ: «وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً»[1] - وفي رواية: «وجعلت لنا الأرض مسجداً وترابها طهوراً»[2].

فتمسك الشافعية بالرواية الثانية، فقالوا: لا يجوز التيمم إلا بالتراب[3].

وأخذ الحنفية بالرواية الأولى. قالوا: يجوز التيمم بكل ما يطلق عليه الأرض من رمل وحجر وغيره[4].

---

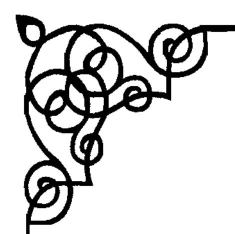
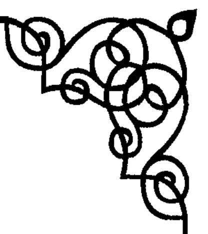
(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التيمم، باب (١) بلا عنوان، حديث (٣٣٥) وهو جزء من حديث أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي. ابن ماجة في سننه، كتاب الطهارة وسننها، أبواب التيمم، باب ما جاء في السبب (٥٦٧).

(٢) أخرجه الطيالسي في «مسنده» رقم (٤١٨) من طريق أبي مالك الأشجعي، عن ربعي بن حراش، عن حذيفة، بهذا اللفظ المذكور، وبنحوه أخرجه مسلم في كتاب المساجد (٥٢٢)، انظر: (الزيلعي، عبد الله بن يوسف، نصب الراية لأحاديث الهداية، ١/ ١٥٨، تحقيق محمد يوسف البنوري، دار الحديث، ١٣٥٧هـ. وابن حجر، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير ١/ ٤٩، تحقيق السيد عبد الله هاشم البخاري المدني، طبعة المدينة المنورة، ١٩٦٤.

(٣) الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي ١/ ٣٤.

(٤) ابن رشد، بداية المجتهد ١/ ٦٩.



الفصل الثاني

في نشأة علم الترجيح وبيان معناه
وموقف الأصوليين منه وأحكامه العامة

وفيه مقدمة وثلاثة مباحث:

- المقدمة: في نشأة علم الترجيح.
- المبحث الأول: تعريف الترجيح وشروطه، وفيه مطلبان.
- المبحث الثاني: موقف الأصوليين من الترجيح.
- المبحث الثالث: الأحكام العامة للترجيح.

الفصل الثاني

في نشأة علم الترجيح وبيان معناه
وموقف الأصوليين منه وأحكامه العامة

نشأة علم الترجيح:

نشأ علم الترجيح بين ظهراني رسول الله ﷺ، حيث إن الصحابة مارسوا هذا العلم ووضعوا له النواة الأولى، فكان من الطبيعي أن ينشأ هذا العلم مع الاجتهاد، فهو جزء منه، وبما أن النبي ﷺ قد أذن لأصحابه بالاجتهاد، فهم مأذونون بسلوك منهج الترجيح كأحد وجوه دفع التعارض فيما فهموه من النصوص.

واستمر صحابة رسول الله ﷺ بممارسته بعد انقطاع الوحي، وموت من بيده سلطة التشريع - محمد ﷺ -.

ثم مارسه بعدهم التابعون، ثم بدأ يشق طريقاً جديدة حتى صار علماً له أصوله وقواعده لدى المذاهب. ويتضح ذلك من خلال ما يلي:

أولا: في عصر الرسول ﷺ:

تعارض في أذهان الصحابة ﷺ حديثان وهما:

١ - قوله ﷺ: «لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة»[1].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب مرجع النبي من الأحزاب وخروج النبي إلى بني قريظة، حديث (٤١١٩) عن ابن عمر.

٢- قوله ﷺ: «أحب الأعمال إلى الله الصلاة لوقتها» [(١)].

فظاهر الحديث الأول ينهى الصحابة عن الصلاة إلا بعد دخولهم في بني قريظة وإن فات الوقت، وهذا في ظاهره يعارض عموم الترغيب في إقامة الصلاة لوقتها.

فاختلف الصحابة - في فهمهم- أي الحديثين أولى بالتقديم؟

فكانوا على فريقين: [(٢)]

فريق رأى الصلاة في بني قريظة هو المراد، وخصص به عموم الصلاة الواجب أداؤها في أوقاتها.

وفريق ثانٍ: رجح خطاب الصلاة في أوقاتها، وفهموا أن المقصود هو الإسراع في السير بحيث يصلّون في بني قريظة ولو خرج وقت الصلاة.

وأن النهي الوارد في الحديث الأول، هو لزوم أدائها في وقتها في بني قريظة.

وقد أقرّ الرسول ﷺ كلا الفريقين على اجتهاده، يقول ابن عمر: (فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصليّ، لم يُردْ مّنا ذلك، فذكر ذلك للنبي ﷺ فلم يعّنف واحداً منهم). [(٣)]

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل الصلاة لوقتها، حديث (٥٢٧) عن ابن مسعود. وهو جزء من حديث طويل. سأل فيه ابن مسعود أي العمل أحب إلى الله؟ قال: الصلاة على وقتها. قلت: ثم أي؟ قال: بر الوالدين. قلت: ثم أي؟ قال: الجهاد في سبيل الله. قال: حدثني بهن، ولو استزدته لزادني.
كما أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب كون الإيمان بالله أفضل الأعمال، حديث (٨٥).

(٢) السوسوة، منهج التوفيق والترجيح، ص٢٠، نقلاً عن: الفتوحي، محمد بن أحمد (ابن النجار) مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، تحقيق: د. محمد الزحيلي، و د. نزيه حماد، مطبعة دار الفكر، دمشق. ١٩٨٢، ج٣/ ٣٨١، وانظر: ابن القيم: أعلام الموقعين، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٦٨، ج١/ ٢٠٣.

(٣) سبق، وهو جزء من حديث «لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة»

ثانيا: بعد وفاة الرسول ﷺ:

اختلف الصحابة في وجوب الغسل عند التقاء الختانين بدون إنزال.[1]

وقد جاء في ذلك خبران، الأول عن عائشة، والثاني عن أبي سعيد الخدري.

فقد اختلف رهط من المهاجرين والأنصار، فقال الأنصاريون: لا يجب الغسل إلا من الدفق أو من الماء، وقال المهاجرون: بل إذا خالط فقد وجب الغسل. قال أبو موسى: فأنا أشفيكم من ذلك. فقمت فاستأذنت على عائشة، فأُذن لي. فقلت لها: يا أماه إني أريد أن أسالك عن شيء وإني أستحيك. فقالت: لا تستحي أن تسألني عما كنت سائلاً عنه أمك التي ولدتك، فإنما أنا أمك، قلت: فما يوجب الغسل؟ قالت: على الخبير سقطت، قال رسول الله ﷺ: (إذا جلس بين شعبها الأربع، ومسّ الختان الختان فقد وجب الغسل).[2]

بينما كان أبو سعيد الخدري يقول: قال رسول الله ﷺ: «إنما الماء من الماء»[3].

فالحديثان متعارضان، ولا بد من ترجيح أحدهما ليعمل به، إذ إن حديث عائشة يوجب الغسل بالتقاء الختانين ولو لم يكن إنزال. وحديث أبي سعيد لا يوجب الغسل إلا بالإنزال؛ فرجح الصحابة خبر عائشة لأنها هي الأقرب للرسول والأكثر ملازمة له، وهي بذلك أعلم وأفقه من غيرها.[4]

---

(١) انظر: ص١١١، ١١٨ من الرسالة.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الغسل، باب إذا التقى الختانين ، حديث (٢٩١) ومالك في الموطأ، كتاب الطهارة، باب وجوب الغسل إذا التقى الختانين، حديث (١٢٤) و (١٣٨) ومسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب نسخ الماء من الماء ووجوب الغسل بالتقاء الختانين، حديث (٣٤٩).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب بيان أن الجماع كان في أول الإسلام لا يوجب الغسل إلا أن ينزل المني، وبيان نسخه وأن الغسل يجب بالجماع، حديث (٣٤٣). ابن ماجه في سننه، كتاب الطهارة، باب الماء من الماء، حديث (٦٠٨).

(٤) الرازي، المحصول ٥/ ٤١٦، الأسنوي، نهاية السول ٢/ ٩٨٤.

كما أنهم رجحوا خبر عائشة وأم سلمة على خبر أبي هريرة في مسألة صحة صيام من أصبح جنباً. حيث كان أبو هريرة يروي «من أدركه الفجر وهو جنب فلا صيام له». [1] في حين أن عائشة وأم سلمة روتا: «أن النبي ﷺ كان يصبح جنباً من جماع غير احتلام، ثم يصوم في رمضان». [2]

فرجح الصحابة حديث عائشة وأم سلمة على حديث أبي هريرة، باعتبارهن في مثل هذه الأمور أفقه وأعرف من غيرهن، كونهن صاحبات الواقعة. [3]

ثالثا: في عهد التابعين:

كما أن مسلك الترجيح قد امتدَّ إلى عهد التابعين وهو لم يكن علم مدون بعد، إلا أن مسالكه ووجوهه كانت معروفة لدى الفقهاء آنذاك.

فها هو الإمام الأوزاعي يقول لأبي حنيفة: «ما بالكم لا ترفعون من الركوع والرفع منه؟ فقال أبو حنيفة: لأجل أنه لم يصح عن رسول الله ﷺ فيه شيء. فقال الأوزاعي: كيف لم يصح وقد حدثني الزهري عن سالم عن أبيه - عبد الله بن عمر- أن النبي ﷺ كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة، وعند الركوع وعند الرفع منه». [4]

فقال أبو حنيفة: حدثنا حماد عن إبراهيم عن علقمه والأسود عن ابن مسعود أن النبي ﷺ «كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة ثم لا يعود لشيء من ذلك». [5]

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصيام، باب الصائم يصبح جنباً (١٩٢٦). ومسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب صحة من طلع عليه الفجر وهو جنب، (١١٠٩).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب صحة صيام من طلع عليه الفجر وهو جنب، (١١٠٩).

(٣) انظر: الزركشي، البحر المحيط ٦/ ١٥٣، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق عبدالعزيز بن باز، دار المنار، ط ١، القاهرة، ١٩٩٩، ج٤/ ١٧٣.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب رفع اليدين إذا كبر وإذا رفع، حديث (٧٣٧). ومسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب استحباب رفع اليدين حذو المنكبين، حديث (٣٩٠). وانظر: السنن الكبرى للبيهقي ٢/ ٩١، حديث (٢٥٥٨).

(٥) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب من لم يذكر الرفع عند الركوع (٧٤٨)، وقال: ليس بصحيح على هذا اللفظ، والنسائي، عبد الرحمن أحمد بن شعيب، السنن، ترقيم عبد الوارث محمد=

فقال الأوزاعي: أحدثك عن الزهري عن سالم عن أبيه، وتقول: حدثني حماد عن إبراهيم؟

فقال أبو حنيفة: كان حماد أفقه من الزهري، وكان إبراهيم أفقه من سالم، وعلقمه ليس دون ابن عمر في الفقه، وإن كان لابن عمر صحبته وله فضل صحبته، وللأسود فضل كثير وعبد الله عبد الله.

فرجح أبو حنيفة بفقه الرواة، ورجح الأوزاعي بعلو الإسناد. [1]

ففي هذا العصر اتخذ الترجيح مسالك أخرى تتعلق بالرواة (السند)، فكان النظر في فقههم، كما سلك ذلك أبو حنيفة، أو النظر في مجموع السند، كما سلك ذلك الأوزاعي، فرجح بعلو الإسناد على فقه الراوي.

وقال ابن المبارك: وقد ثبت عندي حديث رفع اليدين، وكأني أنظر إلى النبي ﷺ وهو يرفع يديه في الصلاة لكثرة الأحاديث وجودة الأسانيد. [2]

بل إن تتبع أحوال الرواة قد طال الروايات؛ ليتم الترجيح بهم. فكان من رجال حديث (عدم الرفع) يزيد بن زياد. فعلق العلماء عليه وتكلموا فيه مما جعلهم يقدمون حديث الرفع لصحة سنده. يقول سفيان بن عيينه: قال لي أصحابنا: إن حفظه- يعني يزيد- قد تغير أو ساء حفظه، وقال الحميدي: رواه يزيد، ويزيد يزيد. [3]

وبقي الترجيح ممارس بين الفقهاء من غير تدوين حتى جاء الإمام الشافعي فكتب في قواعده ومسالكه عند تأليفه لرسالته.

= علي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥، كتاب الطهارة، باب ترك ذلك، حديث (١٠٢٣) وحديث (١٠٥٥).

والشوكاني: نيل الأوطار ٢/ ٩٥. وقال سفيان: فيه يزيد وقد تغير حفظة وساء.

والبيهقي في سننه الكبرى ٢/ ٩٩، حديث (٢٥٨٣) قال الحميدي: فيه يزيد، ويزيد ويزيد.

(١) الأنصاري، فواتح الرحموت ٢/ ٣٨٨، البدخشي، مناهج العقول ٣/ ٢٢٥.

(٢) البيهقي، السنن الكبرى ٢/ ٩١.

(٣) المرجع السابق.

فقد أورد الشافعي في رسالته عدداً من الأمثلة المتعارضة، ثـم بـين سـبب ترجيحـه لأحد المتعارضين: كما في «ربا الفضل وربا النسيئة» فقد رجح الشافعي حـديث عبـادة في ربا الفضل، فقال[1]: (وعثمان بن عفان وعبادة بن الصامت أشد تقدماً بالـسن والـصحبة من أسامة، وأبو هريرة أسن وأحفظ من روى الحديث في دهره، وأن حديث الاثنـين أولى بالحفظ وأن ينفي عنه الغلط من حديث الواحد).

كما أنه أورد روايات متعددة في صيغة التشهد وصلاة الخوف واختـار مـا جـاء عـن صالح بن خوّات في صفة صلاة الخوف معللاً ذلك: بأن خوّات متقدم الصحبة والـسن[2]. واختار رواية ابن عباس في التشهد لصحتها وأنها أجمع وأكثر لفظاً من غيرها[3].

وقد قدم الشافعي حديث أبي هريرة على حديث طلـق لتـأخر إسـلامه لاحـتمال أن ينسخ رواية قيس بن طلق[4].

وبعد الشافعي توالت التأليفات في «أبواب الترجيح» من كتـب الأصـول واتخـذت شكلاً مُقعَّداً وممنهجاً. ولكن كل من ألف في ذلك سار على طريقة مذهب ومنهج إمامـه. فالمتكلمون: ألَّف لهم متقدموا الأئمـة. كإمـام الحـرمين في كتابـه البرهـان (ت ٤٧٨هــ) والغزالي في كتابه المستصفى (ت ٥٠٥ هـ)، ثم الإمام الرازي في كتابه المحصول (ت ٦٠٦ هـ) ثم الآمدي في كتابه الإحكام في أصول الأحكام (ت ٦٣١ هـ).

ثم توالت الاختصارات على المؤلفات، حتى بلغت حداً لا يطـاق فاحتاجـت هـذه المختصرات إلى شروحات، فجـاء الأسـنوي وشرح منهـاج الوصـول إلى علـم الأصـول للقاضي البيضاوي (ت ٦٨٥) وحذا حذو الأسنوي: البدخـشي. فـسمى شرحـه منـاهج العقول، والأسنوي سماه: نهاية السول.

---

(١) الشافعي، الرسالة. ص ٣٢٠- ٣٢١.
(٢) المرجع السابق. ص ٣٢٠.
(٣) المرجع السابق. ص ٣١٢.
(٤) الجويني، البرهان في أصول الفقه ٢/ ١٨٣.

أما الحنيفة: فقد ألف لهم كثيرون، وكان أبرز وأشهر مؤلفيهم الإمام فخر الإسلام البزدوي (ت ٤٨٣ هـ)، وقد شرحه شرحاً جميلاً علاء الدين عبد العزيز البخاري (ت ٧٣٠ هـ). ثم جاء الإمام المعروف بصدر الشريعة (ت ٧٤٧ هـ) فألف كتابه المسمى تنقيح الأصول، ثم شرحه بشرح سماه التوضيح. وكان منهجه في الكتابة أن جمع بين الأصليين: أصل الحنفية وأصل الشافعية. فجاء الشيخ سعد النفتازاني وكتب حاشيته على التوضيح فسماه: شرح التلويح على التوضيح (ت ٧٩٢).

ثم جاء الشيخ ابن الهمام (ت ٨٦١ هـ) وألف كتابه المسمى التحرير. وقام تلميذه ابن أمير الحاج (ت ٨٧٩ هـ) بشرح الكتاب وسماه: التقرير والتحبير. وكانت سمة هذا المؤلف أن جمع بين أصلي الحنفية والشافعية.

ثم جاء من المتأخرين ابن عبد الشكور فكتب في الأصول وسماه «مسلم الثبوت» (ت ١١١٩ هـ) وقام الشيخ الأنصاري بشرح هذا الكتاب وسماه (فواتح الرحموت).

المبحث الأول
تعريف الترجيح وشروطه

المطلب الأول
مفهوم الترجيح

أولا: الترجيح في اللغة[1]:

الترجيح مصدر رجح، ويطلق في اللغة ليراد به ما يلي:

التمييل، نحو قولهم: رجح الميزان، بمعنى مال.

التثقيل، نحو قولهم: رجح الميزان، إذا زاد جانب الموزون حتى مالت كفته، وثقلت بالموزون.

التغليب، كقولهم: ترجح الرأي عنده، أي: غلب على غيره.

التفضيل والتقوية، كقولهم: رجحّت الشيء، أي: فضلته وقويته.

فيكون المعنى اللغوي للترجيح: هو جعل الشيء راجحاً، أو إثبات الفضل في أحد جانبي المتقابلين[2].

أو هو إثبات مرتبة في أحد الدليلين على الآخر[3].

ومن جهة التصريف اللفظي نقول: رجَّحت الدليلَ ترجيحاً فأنا مُرَجِّح، والدليل مُرَجَّح بفتح الجيم. ونقول: رجح الدليل رُجحاناً فهو راجح. إلا أنك أسندت الترجيح

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة رجح، تحقيق أمين محمد عبد الوهاب، ط٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٩، ٥/ ١٤٢، الفيروز أبادي، القاموس المحيط، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١/ ٢٢٩، والرازي، مختار الصحاح، ص٢٣٤، والجرجاني، التعريفات، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣، ص٥٤.

(٢) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٧٣.

(٣) الجرجاني، التعريفات، ص ٥٤.

إلى نفسك إسناد الفعل إلى الفاعل، وأسندت الرجحان إلى الدليل، لـذلك كـان الترجـيح وصف المستدل. والرجحان وصف الدليل [1].

وبناءً على ذلك اختلف الأصوليون في تعريفهم للترجيح.

ثانيا: الترجيح في اصطلاح الأصوليين:

اختلف الأصوليون في تعريفهم للترجيح تبعاً لاختلافهم في وصف الترجيح:

هل الترجيح من فعل المجتهد (المرجِّح) ؟

أم أنه وصف قائم بالدليل الراجح ؟

وعلى ذلك سلك الأصوليون في تعريفهم للترجيح مسلكين:

الأول: تعريفهم له بما يفيد أنه من فعل المرجح.

والثاني: تعريفهم له بما يفيد معنى الرجحان، وهـو وصـف قـائم بالـدليل الـراجح فيكـون النـزاع في أن الترجـيح في تقـديم أحـد الـدليلين عـلى الآخـر لمزيـد قـوة فيـه. أم الرجحان: هو صفة قائمة بالدليل إذ الظن المستفاد منه أقوى مـن غـيره، فـالترجيح فعـل المرجح، والرجحان صفة الدليل.

وسأذكر تعريفاتهم ضمن هذين المسلكين:

أ- **تعريف أصحاب المسلك الأول**: وممن عرفه بناءً على هذا المسلك:

١ - الإمام البيضاوي فقال: (تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى ليعمل بها)[2].

٢ - الإمام الرازي فقال: (تقوية أحد الطريقين على الآخر ليعلم الأقوى فيعمـل بـه ويطرح الآخر)[3].

---

(١) المرداوي، التحبير شرح التحرير ٨/ ٤١٥١.

(٢) الأصفهاني، شمس الدين، شرح المنهاج للبيضاوي، تقديم عبد الكريم النملة، ط١، مكتبة الرشيد، الرياض، ١٤١٠، ٢/ ٧٨٧.

(٣) الرازي، المحصول، تحقيق طه العلواني، ط٢، مؤسسة الرسالة، ٥/ ٣٩٧.

٣- وبمثل هذا عرفه السبكي فقال: (الترجيح تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى ليعمل بها) غير أنه أبدل الأمارتين بالطريقتين[١].

٤- إمام الحرمين فقال[٢]: (تغليب بعض الأمارات على بعض في سبيل الظن).

٥- والإمام الزركشي[٣] فقال: (بيان اختصاص الدليل بمزيد قوة عن مقابله ليعمل بالأقوى). وذكر أيضاً أنه: (تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى بما ليس ظاهراً).

٦- وقال الكيا: (الترجيح إظهار الزيادة لأحد المثلين على الآخر وصفاً لا أصلاً)[٤].

٧- ويعرفه ابن اللحام الحنبلي بقوله: (تقديم أحد طرفي الحكم لاختصاصه بقوة في الدلالة)[٥].

٨- ويعرفه المرداوي (بأنه تقوية إحدى أمارتين على أخرى لدليل)[٦].

٩- ويعرفه السرخسي: (بأنه إظهار فضل أحد جانبي المعادلة وصفاً لا أصلاً... ثم يقول: لا يظهر في أحد الجانبين زيادة على وجه لا تقوم تلك الزيادة بنفسها فيما تحصل به المعارضة)[٧].

ب- **تعريف أصحاب المسلك الثاني**: وممن عرفه من العلماء بناءً على هذا المسلك:

---

(١) السبكي: الإبهاج ٣/ ٢٠٨.
(٢) الجويني: البرهان ٢/ ١٧٥.
(٣) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ١٣٠.
(٤) المرجع السابق.
(٥) البعلي، ابن اللحام، محمد بن علي، المختصر في أصول الفقه على مذهب أحمد بن حنبل، تحقيق محمد مظهر بغا، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٠، ص١٦٨.
(٦) المرداوي، التحبير شرح التحرير ٨/ ٤١٤٠.
(٧) السرخسي، أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، دار المعرفة، بيروت، ٢/ ٢٤٩.

١ - الآمدي حيث يقول: (هو اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به وإهمال الآخر) [1].

٢ - ويعرفه صاحب مسلم الثبوت، بأنه (اقتران الدليل بما يترجح به على غيره) [2].

٣- ويعرفه صدر الشريعة، بأنه (بيان الرجحان، أي: القوة التي لأحد المتعارضين على الآخر) [3].

٤ - ويعرفه ابن الحاجب، بأنه (اقتران الأمارة بما تقوى به على معارضتها، فيجب تقديمها)[4].

٥ - ويعرفه الشوكاني، بأنه (اقتران الأمارة بما تقوى به على معارضتها) [5].

واعترض على هذه المعاني لأنها تفيد معنى الرجحان لا الترجيح، لأن الترجيح من أفعال الشخص بخلاف الاقتران [6].

ما نراه راجحا من الاتجاهات السابقة في تعريف الترجيح:

نقول: للترجيح وجوه عديدة، لا تظهر ولا تقوى إلا إذا كشف المجتهد عنها بنظره، لذلك نقول: إن الترجيح هو فعل المجتهد وليس هو الرجحان، وبالتالي فنحن نؤيد أصحاب المسلك الأول في تعريفهم للترجيح.

وبناءً على هذا يمكن أن يعرف الترجيح بأنه: (بيان المجتهد لقوة أحد الدليلين على الآخر ليعمل بالأقوى ويطرح الآخر).

---

(١) الآمدي: الأحكام في أصول الأحكام ص ٧٣٢.

(٢) الأنصاري، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٢/ ٢٨٣.

(٣) صدر الشريعة: التوضيح لمتن التنقيح ٢/ ٢٨٩، والتنقيح ٢/ ٢٨٨. المكتبة التوفيقية، مصر.

(٤) ابن الحاجب، عمرو عثمان، مختصر المنتهى الأصولي (مع شرح العضد)، تحقيق محمد حسين محمد طه إسماعيل، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٤، ٣/ ٦٤٥.

(٥) الشوكاني، إرشاد الفحول ص٢٧٣.

(٦) الأسنوي، نهاية السول ٢/ ٩٧٢.

فهو بيان من المجتهد، أي: من فعل المرجِّح، وليس من الدليل نفسه.

وهو بيان القوة، أي: يكشف المرجحٌ قوة تزيد لأحد الدليلين، لأن الأدلة لدى المتخالفين مشتركة في القوة متساوية في الصحة، لكن يلحظ المجتهد في أحدها معنى وخصوصية ليست موجودة في الدليل الآخر. وهذه الخصوصية يعبر عنها (بالقوة) التي لا يدركها إلا أصحاب الاختصاص من أرباب الأصول، وهم الحذاق المهرة، من غير اتباع للهوى أو التعصب للمذهب.

المطلب الثاني

أركان الترجيح وشروطه

أولا: أركان الترجيح:

من خلال تعريفنا للترجيح، وما عرفه بعض الأصوليين، يمكننا إدراك أركان الترجيح التي لا بد من تحقيقها، وهي:

١- وجود دليلين أو أمارتين (راجح ومرجوح) مختلفين ظاهراً حيث يعمل بالراجح ويترك المرجوح. فلا بد لتحقيق ماهية الترجيح من وجود دليلين فأكثر (مختلفة ظاهراً) سواء كانت من نصوص الكتاب، أو السنة. وسواء كانت قطعية أو ظنية.

٢- ما يرجَّح به: وهو اختصاص أحد الدليلين بمزية أو قوة.

فلا بد من وجود فضل بمزية في أحد المتعارضين لوجود الترجيح بين الأدلة الشرعية. سواء كان هذا الفضل مما يمكن إثبات الحكم به مستقلاً، أو غير مستقل.

٣- المرجِّح: وهو المجتهد الناظر في الدليلين ليبين ويكشف القوة في أحد الدليلين ليتمكن من الترجيح. ومن المعلوم أن المجتهد لا بد من شروطٍ تلزمه كأدوات للاجتهاد كالعلم بآيات وأحاديث الأحكام والناسخ من المنسوخ، والعلم بالعربية ودلالاتها، إضافة للتقوى والورع ...

أما عند أصحاب المسلك الثاني، فإن الترجيح ليس له إلا ركنين، هما:

١- وجود دليلين فأكثر مختلفين.

٢- وجود فضل في أحد المتعارضين. وليس المجتهد ركن عندهم.

لأن المجتهد ليس له دور في تقوية الحجة، إنما يتقوى الدليل بذاته وليس المجتهد إلا كاشف لقوته. فيكون المجتهد شرط وليس ركن للترجيح.

ثانيا: شروط الترجيح:

اشترط الأصوليون للترجيح شروطاً، منها ما هو موضع اتفاق، ومنها ما هو موضع خلاف، وأهم هذه الشروط:

١- **تساوي الدليلين المتعارضين**: والتساوي يكون في الثبوت (أي الحجة) وفي القوة (أي الدلالة) فلا تعارض بين بعض آيات الكتاب وخبر الآحاد إلا من حيث الدلالة. ولا تعارض بين المتواتر والآحاد، بل يقدم المتواتر بالاتفاق [١].

وبناءً على ذلك لا يكون الترجيح بين حديث صحيح وحديث ضعيف أو شاذ، لأن الضعيف والشاذ لا يعتد بمعارضتهما للصحيح.

بينما يمكن الترجيح بين حديثين صحيحين، لكون راوي أحدهما أفقه من الآخر، أو أعدل، أو أضبط. كما رجح الصحابة رواية عائشة «إذا التقى الختانان وجب الغسل» [٢]. على رواية أبي هريرة «إنما الماء من الماء» [٣]. فعائشة أفقه من غيرها والحديثان ثابتان متساويان في الحجة والدلالة.

٢- **عدم إمكان الجمع بين الدليلين المتعارضين**: إذا لا يصار إلى الترجيح بين المتعارضين، إلا إذا تعذر الجمع بينهما عند الجمهور خلافاً للحنفية.

يقول ابن قاسم العبادي: (فإن أمكن الجمع بينهما جُمِع وجوباً، وإذا أمكن كل من الجمع والترجيح قُدِّم الجمعُ وهو الأصح، لأن فيه عملاً بهما) [٤].

---

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول ص ٢٧٣.

(٢) سبق تخريجه، ص١٠١.

(٣) سبق تخريجه، ص١٠١.

(٤) العبادي: شرح ابن قاسم العبادي، شرح الجلال المحلي، بهامش إرشاد الفحول، ص١٥١.

وسبب طلب الجمع أولاً، لأنه أولى من إلغاء أحدهما، والاستعمال أولى من التعطيل.[1]

٣- **أن لا يعلم تأخر أحد الدليلين عن الآخر**: إذ لو علم تقدم أحدهما على الآخر حكم بنسخه؛ يقول ابن الهمام: (وحكمه النسخ إن علم المتأخر، وإلا فالترجيح) [2].

وجاء أيضاً في كشف الأسرار ومسلم الثبوت: (وحكمه النسخ إن علم المتقدم وإلا فالترجيح) [3].

٤- **أن لا يكون الترجيح في القطعيات**: إذ لا مجال له في القطعيات عند الجمهور ولا بين قطعي وظني، إنما يقع بين الظنيين، - خلافاً لمنهج الحنفية - لأن الترجيح تقوية أحد الطرفين على الآخر كي يغلب على الظن صحته [4]، وفي هذا يقول الغزالي: (اعلم أن الترجيح إنما يجري بين ظنيين لأن الظنون تتفاوت في القوة، ولا يتصور ذلك في معلومين)[5]، كما أنَّ رؤيته للترجيح بأنه: ترجيح أمارة على أمارة في مظان الظنون[6].

والناظر في تعريف الشافعية للترجيح يدرك أنهم خصوة بالدليلين الظنيين فملخص تعريفهم له، بأنه: (تقويه إحدى الأمارتين على الأخرى ليعمل بها) [7].

يقول الرازي: (الترجيح لا يجري في الأدلة اليقينية لوجهين:

الأول: أن شرط الدليل اليقيني أن يكون مركباً من مقدمات ضرورية أو لازماً عنها: لزوماً ضرورياً، إما بواسطة واحدة، أو بوسائط.

---

(١) الزركشي، البحر المحيط، ٦/ ١٣٣.

(٢) ابن الهمام، التحرير في علم الأصول ٣/ ٣.

(٣) الأنصاري، فواتح الرحموت ٢/ ٣٦٠، والبخاري، كشف الأسرار ٤/ ١١٠.

(٤) الزركشي، البحر المحيط، ٦/ ١٣٢، ابن الحاجب، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٣/ ٦٤٥.

(٥) الغزالي، المستصفى، ٢/ ٦٣٣.

(٦) الغزالي، المنخول: تحقيق محمد حسن هيتو ص ٤٢٦، ينشر لأول مرة عن ثلاث نسخ مخطوطة.

(٧) الزركشي، البحر المحيط ٦/ ١٣٠، والجويني، البرهان ٢/ ١٧٥، والرازي، المحصول ٥/ ٣٧٩، الأصفهاني، شرح المنهاج للبيضاوي، ٢/ ٧٨٧.

الثاني: أن الترجيح عبارة عن التقوية، والعلم اليقيني لا يقبل التقوية، لأنه إن قارنه احتمال النقيض، ولو على أبعد الوجوه كان ظناً لا علماً، وإن لم يقارنه ذلك، لم يقبل التقوية)[1].

ويضيف شارح المنهاج وجهاً ثالثاً لعدم جواز الترجيح بين القطعيات بقوله: (لا يتصور الترجيح في القطعيات، لأن الترجيح بعد التعارض، ولا تعارض بين القطعيات، لأنه لو وقع التعارض بين القطعيات لارتفع النقيضان أو اجتمعا، واللازم باطل قطعاً)[2].

ويضيف الآمدي وجهاً رابعاً، بقوله: (أما القطعي فلا ترجيح فيه. لأن الترجيح لا بد وأن يكون موجباً لتقوية أحد الطريقين المتعارضين على الآخر، والمعلوم المقطوع به غير قابل للزيادة والنقصان، فلا يطلب فيه الترجيح، ولأن الترجيح إنما يكون بين متعارضين، وذلك غير متصور في القطعي) [3].

والظاهر أن منع الشافعية الترجيح في القطعيات مبني على منعهم وقوع التعارض بين القطعيات.

وكنا قد رجحنا جواز التعارض بين القطعي والظني على السواء، في الحديث عن الأدلة التي يقع فيها التعارض (صوري) فقط.

وهنا نقول: بما أن الترجيح يصار إليه بعد وجود التعارض الظاهري، إذن يكون الترجيح بين القطعي والظني، وبين القطعيين، من حيث دلالاتها كترجيح المحكم على المفسر، والعبارة على الإشارة، أو الترجيح بينهما من حيث المدلول ويؤيدنا في وجهتنا هذه الإمام ابن السبكي بقوله: [4] (لا يصار إلى الترجيح بين القطعيين بقوة الإسناد، بل يرجح بكون حكم أحدهما حظراً والآخر إباحة، وأن يكون أحدهما مثبتاً والآخر نفياً). ويعزز

---

(١) الرازي، المحصول ٥/ ٤٠٠-٤٠١.

(٢) الأصفهاني، شرح المنهاج للبيضاوي، ٢/ ٧٨٨.

(٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ص ٧٣٤.

(٤) السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج ٣/ ٢١٥

الإمام السرخسي موقف الحنفية بقوله[1]: (وكذلك الآيتان إذا وقعت المعارضة بينهما، لا تترجح إحداهما بآية أخرى، بل تترجح بقوة في معنى الحجة، وهو أنه نص مفسر والأخر مؤول). وسنبرهن على ذلك في الفصل الرابع إن شاء الله.

٥-**كون المرجَّح به وصفاً للمرجح لا دليلاً مستقلاً**: فالدليل المرجح إما أن يكون وصفاً قائماً، وإما أن يكون مستقلاً.

فكون الدليل المرجح وصفاً قائماً.

مثل أن يكون أحد الراويين أفقه من الآخر، أو أحد المتنين منطوقاً والآخر مفهوماً. وهذا موضع اتفاق بين الأصوليين.

وأما أن يكون المرجح مستقلاً مثل أن يوافق أحد الخبرين خبراً آخرَ، أو يكون رواة أحد الدليلين أكثر من الآخر، وهذا هو موضع الخلاف بين الجمهور مع الحنفية.

فالحنفية يشترطون في المرجِّح أن يكون وصفاً قائماً بالدليل الراجح، ولا يرجحون بالدليل المستقل. أي: أن العبرة في المرجح تكمن بقوة الدليل بنفسه، ولا يتقوى بانضمام مثله إليه، إذ الترجيح عند جمهور الحنفية يعني إظهار زيادة أحد المتماثلين على الآخر بما لا يستقل[2].

أما الجمهور، فيعملون بالمرجح سواءً كان وصفاً قائماً بالدليل أو كان دليلاً مستقلاً، لأن الدليل عندهم يعني: اقتران الدليل بما يترجح به على معارضه. والسبب في الأخذ بالدليل المستقل كمرجح هو أن المستقل أقوى من غير المستقل[3].

ولا شك أن المرجَّح به يصح أن يكون دليلاً مستقلاً كما يصح أن يكون وصفاً قائماً. وهو ما رآه الجمهور.

---

(١) السرخسي، أصول السرخسي٢/ ٢٥١

(٢) البخاري، كشف الأسرار ٤/ ١١٤، الأنصاري، فواتح الرحموت ٢/ ٣٨٤.

(٣) الزركشي، البحر المحيط ٦/ ١٣٧، المرداوي، التحبير شرح التحرير ٤/ ٤١٤٢.

وقد أنبنى على هذا الشرط المختلف فيه مسائل كثيرة في وجوه الترجيح منها[1]:

يجوز الترجيح بكثرة الأدلة عند الجمهور - خلافاً للحنفية - إذ إن الظنين أقوى من الظن الواحد.

يجوز الترجيح بكثرة الرواة عند الشافعية - خلافاً للحنفية- لأن العدد إذا كثر قرب من التواتر. كذلك يجوز الترجيح بما وافقه أمر خارجي خلافاً للحنفية.

(١) الزركشي، البحر المحيط ٦/ ١٣٨.

المبحث الثاني

موقف الأصوليين من الترجيح وأدلتهم

اتفق جمهور الأصوليين - من مختلف المذاهب- على جواز الترجيح بين الأدلة المتعارضة، ووجوب العمل بالراجح دون المرجوح [1].

وذهب البعض إلى إنكار الترجيح، وفي حال التعارض بين الأدلة يلجأ المجتهد إلى التوقف أو التخيير، حكي هذا الرأي عن البصري الملقب بـ «جُعُل»[2] وعن ابن الباقلاني[3].

قال الرازي في المحصول: (الأكثرون اتفقوا على جواز التمسك بالترجيح وأنكر بعضهم، وقال: عند التعارض يلزم التخيير أو التوقف) [4].

وقال الزركشي في البحر: (إذا تحقق الترجيح وجب العمل بالراجح وإهمال الآخر)[5].

وقال إمام الحرمين في البرهان: (ولا ينكر القول به على الجملة) [6].

---

(١) انظر: الآمدي، الأحكام، ص٧٣٢، والشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢٧٣، والرازي، المحصول، ٥/ ٣٩٧، والزركشي، البحر المحيط ٦/ ١٣٠، والأصفهاني، شرح المنهاج للبيضاوي ٢/ ٧٨٧، والمرداوي، التحبير شرح التحرير ٨/ ٤١٤٢. البخاري كشف الأسرار٤/ ١١٠.

(٢) هو الحسين بن علي بن إبراهيم أبو عبدالله البصري المعروف بـ (جُعُل)، الحنفي المعتزلي كان مقدماً في الفقه والكلام (٢٨٨-٣٦٩هـ). الأعلام، ٢/ ٢٤٤.

(٣) انظر: الزركشي، البحر المحيط ٦/ ١٣٠، والشوكاني، إرشاد الفحول ص٢٧٦، وإمام الحرمين، البرهان ٢/ ١٧٥، وابن اللحام، المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص١٩، والمرداوي، التحبير شرح التحرير ٨/ ٤١٤٢.

(٤) الرازي، المحصول ٥/ ٣٧٩.

(٥) الزركشي، البحر المحيط ٦/ ١٣٠.

(٦) الجويني، البرهان في أصول الفقه ٢/ ١٧٥.

وقال البخاري في كشف الأسرار: (فقال بعضهم: الواجب عند التعارض التوقف أو التخيير دون الترجيح. وذهب الجمهور إلى صحة الترجيح ووجوب العمل بالراجح)[1].

يقول المرداوي: (اعلم أن العمل بالراجح فيما له مرجح هو قول جماهير العلماء)[2].

الأدلة:

اولا: أدلة المجيزين:

استدل الجمهور على وجوب العمل بالدليل الراجح بأدلة نقلية وأخرى عقلية، هذه أهمها:

أولاً: الأدلة النقلية: ومنها:

إجماع الصحابة على العمل بالترجيح:

يقول الآمدي: (وأما أن العمل بالدليل الراجح واجب فيدل عليه ما نقل وعلم من إجماع الصحابة والسلف في الوقائع المختلفة على وجوب تقديم الراجح من الظنيين)[3].

ويقول إمام الحرمين: (والدليل القاطع في الترجيح، إطباق الأولين ومن تبعهم على ترجيح مسلك في الاجتهاد على مسلك، وهذا ما درج عليه الأولون قبل اختلاف الآراء، وكانوا إذا جلسوا يشتورون تعلق معظم كلامهم في وجوه الرأي بالترجيح، وما كانوا يشتغلون بالاعتراضات والقوادح)[4].

---

(١) البخاري، كشف الأسرار ٤/ ١١٠.

(٢) المرداوي، التحبير شرح التحرير ٨/ ٤١٤٢.

(٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ص٧٣٣. قدَّمت كلام الآمدي لأنه أكثر تعلقاً بالموضوع من غيره.

(٤) الجويني، البرهان في أصول الفقه ٢/ ١٧٥.

أما أمثلة ما رجح به الصحابة بعض الأدلة على بعض، وأخذهم بالراجح وترك المرجوح[1]:

١ - تقديم خبر عائشة ﷺ في (وجوب الغسل في التقاء الختانين من غير إنزال)[2]. على خبر أبي هريرة ﷺ في قوله: (إنما الماء من الماء) [3].

٢ - تقديمهم ما روته عائشة وأم سلمة ﷺ: (أن النبي ﷺ كان يصبح جنباً وهو صائم) [4]. على ما رواه أبي هريرة ﷺ من قوله ﷺ: (من أصبح جنباً فلا صوم له) [5].

٣- وقبل علي خبر أبي بكر ولم يحلفه، وكان لا يقبل من غيره إلا بعد تحليفه.

٤ - وقبل أبو بكر خبر المغيرة في ميراث الجدة لموافقة محمد بن مسلمة له [6].

٥ - وقوى عمر خبر أبي موسى الأشعري في الاستئذان لموافقة أبي سعيد الخدري له[7].

---

(١) انظر: الغزالي، المستصفى ح٢/ ٦٣٥، والآمدي، الأحكام ص٧٣٣، والبخاري، كشف الأسرار ٤/ ١١٠، والسبكي، الابهاج ٣/ ٢٠٩، والرازي، المحصول ٥/ ٣٩٨، والمرداوي، التحبير شرح التحرير ٨/ ٤١٤٢، والشوكاني، إرشاد الفحول ص٢٧٣.

(٢) سبق تخريجه، ص١٠١.

(٣) سبق تخريجه، ص١٠١.

(٤) سبق تخريجه، ص١٠٢.

(٥) سبق تخريجه، ص١٠٣.

(٦) روى الحادثه: مالك في الموطأ ١/ ٤٢٩، حديث (١٥٥٦)، والترمذي في جامعة، كتاب الفرائض، باب ما جاء في ميراث الجدة، حديث (٢١٠٠)، وقال عنه: حسن صحيح. وأبو داود في سننه، كتاب الفرائض باب في ميراث الجدة، حديث (٢٨٩٤).

(٧) وهو حديث: «إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع» قاله أبو موسى الأشعري لعمر بن الخطاب، فقال له عمر: لتأتيني على هذا ببيِّنة، فشهد له أبو سعيد الخدري. أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاستئذان، باب التسليم والاستئذان ثلاثاً، حديث (٦٢٤٥)، وأبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب كم مرة يسلم الرجل في الاستئذان (٥١٨٠)، وأحمد في مسنده ٣/ ٩، حديث (١١٠٣٥).

وهكذا كان الصحابة (رضي الله عنهم) في اجتهاداتهم يوجبون العمل بالراجح من الدليلين الظنيين.

ويقول الآمدي: (ومن فتش عن أحوالهم ونظر في وقائع اجتهاداتهم علم علماً لا يشوبه ريب، أنهم كانوا يوجبون العمل بالراجح من الظنيين دون أضعفهما)[1].

ويقول الشوكاني[2]: (ومن نظر في أحوال الصحابة والتابعين وتابعيهم ومن بعدهم وجدهم متفقين على العمل بالراجح وترك المرجوح).

ثانياً: الأدلة العقلية: ومنها:

الدليل الأول: أن الظنيين إذا تعارضا ثم ترجح أحدهما على الآخر كان العمل بالراجح متعيناً عرفاً، فيجب شرعاً[3]، لقوله ﷺ (ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن)[4].

الدليل الثاني: أنه لو لم يعمل بالراجح للزم العمل بالمرجوح على الراجح، وترجيح المرجوح على الراجح ممتنع في بداهة العقول[5]، والعقلاء يوجبون بعقولهم العمل بالراجح[6].

ثانيا: أدلة المنكرين:

واستدل منكرو العمل بالترجيح بأدلة ظاهرية من الكتاب والسنة، ومن المعقول:

---

(١) الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام ص٧٣٣.

(٢) الشوكاني، إرشاد الفحول ص٢٧٦.

(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢٧٤، والرازي، المحصول ٥/ ٣٩٨، والآمدي، الأحكام ص ٧٣٣، والبخاري، كشف الأسرار ٤/ ١١٠.

(٤) أخرجه: أحمد في مسنده ٦/ ٨٤، حديث (٣٦٠٠) تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٩٦، وقال الزيلعي: غريب ولم أجده إلا موقوفاً عن ابن مسعود (انظر: الزيلعي، نصب الراية ٤/ ١٣٣) طبعة دار الحديث، ١٣٥٧هـ.

(٥) الرازي، المحصول ٥/ ٣٩٨، والشوكاني، إرشاد الفحول ص٢٧٤.

(٦) الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام ص ٧٣٣، والبخاري، كشف الأسرار ٤/ ١١٠.

الدليل الأول: وهو من القرآن، بقوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ ۝٢﴾ [الحشر:٢]. فقد أمر الله تعالى بالاعتبار مطلقاً من غير تفصيل، ولا شك أن العمل بالمرجوح اعتبار[1].

وقد ردَّ هذا الاستدلال، إذ لا دلالة لهم في هذه الآية، فهي ليست شاهداً على محل النزاع بوجه من الوجوه[2].

يقول الآمدي: (أما الآية: فغايتها الأمر بالنظر والاعتبار، وليس فيها ما ينافي القول بوجوب العمل بالترجيح، فإن إيجاب أحد الأمرين لا ينافي إيجاب غيره)[3].

الدليل الثاني: من السّنة، قوله ﷺ: (نحن نحكم بالظاهر والله يتولى: السرائر)[4]. والدليل المرجوح ظاهر فجاز العمل به[5]. وهذا يقتضي إلغاء زيادة الظن[6].

ولم يسلم هذا الدليل من الاعتراضات والمناقشة، فاعترض عليه من وجوه:

١ - أن الدليل المذكور لا أصل له على لسان رسول الله ﷺ[7].

٢ - ومع ذلك فهو يدل على جواز الدليل الراجح، فالمرجوح المخالف له لا يكون راجحاً من جهة مخالفته للراجح، فلا يكون ظاهراً فيه. فهو حجة عليكم[8].

---

(١) الآمدي، الأحكام ص ٧٣٣.

(٢) الشوكاني، إرشاد الفحول ص٢٧٤، والبخاري، كشف الأسرار ٤/ ١١٠.

(٣) الآمدي، الأحكام ص٧٣٣.

(٤) ليس لهذا الحديث أصل، إلا أنه له شواهد صحيحة تؤيد معناه. كقوله ﷺ: «إنما أنا بشر وإنه يأتيني الخصم فلعل بعضهم أن يكون أبلغ من بعض فأحسب أنه صادق فأقضي له، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من نار» شرح صحيح مسلم ١٢/ ٥-٦، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣. وانظر «كشف الخفاء» ١/ ٢٢١، الحديث رقم (٥٨٥).

(٥) الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام ص ٧٣٣.

(٦) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢٧٤، والرازي، المحصول ٥/ ٣٩٩.

(٧) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢٧٤.

(٨) الآمدي، الأحكام، ص٧٣٣، البخاري، كشف الأسرار ٤/ ١١٠.

٣- ولا يبقى الظاهر ظاهراً مع وجود ما هو أرجح منه [١].

٤- ما ذكر من دليل لا يقوى على معارضة أدلة الجمهور (إجماع الصحابة القطعي في العمل بالراجح). والضعيف الظني لا يقوى على معارضة القوي القطعي [٢].

الدليل الثالث: لو اعتبر الترجيح في الأمارات لاعتبر في البينات والحكومات[٣]؛ فالأمارة الظنية المتعارضة لا تزيد على البينات المتعارضة، والترجيح غير معتبر في البينات حتى إنه لا تقدم شهادة الأربعة على شهادة الاثنين[٤].

ويجاب على هذا الدليل: بأننا لا نسلم امتناع الترجيح في باب الشهادة، بل عندنا يقدم قول الأربعة على قول الاثنين على رأي لنا [٥].

ومن العلماء من يرجح البينة على البينة وهو مالك وطوائف من علماء السلف. وليس من الإنصاف إلزام مجتهد فيه على القول في مسألة مسلكها القطع [٦].

الرأي الراجح:

وبعد ذكر أدلة كل فريق يترجح لنا رأي الجمهور القائلين بجواز الترجيح ووجوب العمل به، وذلك لقوة أدلتهم، وضعف أدلة من خالفهم. والله أعلى وأعلم.

---

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢٧٤.

(٢) الرازي، المحصول ٥/ ٣٩٩، الشوكاني، إرشاد الفحول ص٢٧٤.

(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول ص٢٧٤.

(٤) الآمدي، الأحكام ص٧٣٣، الرازي، المحصول ٥/ ٣٩٩.

(٥) الآمدي، الأحكام ص٧٣٣.

(٦) الجويني، البرهان ٢/ ١٧٥. ومن الجدير ذكره أن ثمة مخالفات بين الرواية والشهادة ولا يصح فيها القياس. فلا يشترط للرواية العدد ولا الذكورة ولا الحرية ولا التمييز. بينما تقبل شهادة الاثنين أو الأربع لأنها تعبد محض، وتقبل شهادة الفاسق في بعض الأحوال، ولا تقبل شهادة الصغير. وكذلك تقبل شهادة التائب من الكذب دون روايته، ويرد حديث من يثبت كذبه في حديث واحد، بخلاف من تبين شهادته للزور في مرة، ولا تقبل شهادة الأصول على الفروع بخلاف الرواية. (انظر: الأسعد، طارق أسعد، ضوابط قياس الرواية على الشهادة والتفريق بينهما. مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت. العدد السابع والخمسون، ربيع الآخر ١٤٢٥هـ، السنة التاسعة عشرة ص٢٦٥ وما بعدها).

المبحث الثالث
الأحكام العامة للترجيح

الأحكام الكلية للترجيح هي الأحكام العامة التي لا تختص بنوع دون نوع من الأدلة، فهي بمثابة قواعد وأسس بنى عليها الأصوليون أحكام الترجيح لتتناسب وتتوافق مع إطار مذهبهم؛

فكما للمتكلمين قواعد عامة في الترجيح، للحنفية قواعدهم الخاصة بمذهبهم أيضاً، وعلى ذلك بُنيت الخلافات المذهبية كما سنرى في الفروع الفقهية عند التمثيل.

وأبين هذه الأحكام كما يلي:

الحكم الأول:

لا ترجيح في القطعيات - عند الجمهور- :

إن الترجيح لا يكون بين الأدلة القطعية، لأنها لا تتعارض في الواقع ونفس الأمر. وإذا لم تتعارض فلا ترجيح بينها، لأن الترجيح فرع التعارض.

يقول الغزالي: (اعلم أن الترجيح يجري بين ظنيين لأن الظنون تتفاوت في القوة)[1].

ويقول الرازي: (الترجيح لا يجري في الأدلة اليقينية) [2].

ويقول البيضاوي: (لا ترجيح في القطعيات، إذ لا تعارض بينها) [3].

ويقول الآمدي: (أما القطعي فلا ترجيح فيه) [4].

---

(١) الغزالي، المستصفى ٢/ ٦٣٣.

(٢) الرازي، المحصول ٥/ ٣٩٩.

(٣) البيضاوي، القاضي المنهاج، مطبوع مع شرح الأصفهاني عليه تقديم عبد الكريم النملة، ط١، مكتبة الرشيد، الرياض، ١٤١٠، ج٢/ ٧٨٨.

(٤) الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام ص٧٣٤.

واستدل الجمهور على أن الترجيح في القطعيات محال بما يلي:

١ - أن الترجيح تقوية لأحد الدليلين على الآخر، وهذا يكون في الظنيات لأنها تتفاوت في القوة، والأدلة القطعية تفيد العلم اليقيني.

يقول الغزالي: (اعلم أن الترجيح يجري بين ظنيين لأن الظنون تتفاوت في القوة، ولا يتصور ذلك في معلومين، إذ ليس بعض العلوم أقوى وأغلب من بعض، وإن كان بعضها أجلى وأقرب حصولاً وأشدُّ استغناءً عن التأمل..، فلا ترجيح لعلم على علم، لذلك قلنا: إذا تعارض نصان قاطعان فلا سبيل إلى الترجيح، بل إن كانا متواترين حكم بأن المتأخر ناسخ)[١].

وبمثل هذا احتج الرازي، فقال [٢]: (إن الترجيح عبارة عن التقوية، والعلم اليقيني لا يقبل التقوية، لأنه إن قارنه احتمال النقيض، ولو على أبعد الوجوه: كان ظناً لا علماً، وإن لم يقارنه ذلك: لم يقبل التقوية).

ويقول الآمدي: (أما القطعي فلا ترجيح فيه، لأن الترجيح لا بدَّ وأن يكون موجباً لتقوية أحد الطريقين المتعارضين على الآخر) [٣].

٢- لا مجال للترجيح في القطعيات لأنها واضحة، والواضح لا يستوضح [٤].

٣- لا ترجيح بين القطعيات لأنه لا تعارض بينها، ولو قلنا بجواز تعارضها للزم فيه اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، وذلك لأنه لا يجوز العمل بأحدهما دون الآخر، لأنه تحكم، ولا يجوز العمل بهما معاً لأنه جمع بين النقيضين، ولا يجوز ترك العمل بهما لأنه رفع للنقيضين أيضاً [٥].

---

(١) الغزالي، المستصفى ٢/ ٦٣٣.

(٢) الرازي، المحصول ٥/ ٤٠٠.

(٣) الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام ص٧٣٤.

(٤) العطار، حاشية العطار على شرح المحلي ٢/ ٤٠٤.

(٥) الأصفهاني، شرح المنهاج للبيضاوي ٢/ ٧٨٩، والسبكي، الابهاج ٣/ ٢١٠، والعطار، حاشية العطار على شرح المحلي ٢/ ٤٠٣.

يقول الآمدي: (ولأن الترجيح إنما يكون بين متعارضين وذلك غير متصور في القطعي، لأنه إما أن يعارضه قطعي أو ظني:

الأول محال، لأنه يلزم منه: إما العمل بهما وهو جمع بين النقيضين في الإثبات، أو امتناع العمل بهما وهو جمع بين النقيضين في النفي، أو العمل بأحدهما دون الآخر، ولا أولوية مع التساوي.

والثاني أيضاً محال، لامتناع ترجيح الظني على القاطع، وامتناع طلب الترجيح في القاطع، كيف وأن الدليل القاطع لا يكون في مقابلته دليل صحيح. فلم يبق سوى الطرق الظنية)(١).

ويقول البيضاوي: (لا ترجيح في القطعيات، إذ لا تعارض بينها، وإلا ارتفع النقيضان أو اجتمعا)(٢).

فَمنْعُ الجمهور وقوع الترجيح بين القطعيات مبني على أن الترجيح متوقف على وقوع التعارض فيها، ووقوعه فيها محال، لأنه لو وقع لكان يلزم منه اجتماع النقيضين، أو ارتفاعهما.

وبناءً على ما ذكر، فإن الترجيح عند الجمهور لا يكون إلا بين الأدلة الظنية، فلا يكون بين الأدلة القطعية، ولا بين دليل قطعي ودليل ظني، لأن القطعي مقدم على الظني، وأقول: إن هذا فيه نظر؛ لأن الترجيح عملياً قد جرى في القطعيات ولكن ليس من حيث الإسناد بل منْ حيث الحكم، كالتحريم يرجح على غيره، والحظر على المبيح، والمفسر على النص، والنص على الظاهر، والمحكم عليها جميعاً.

وأكد هذا الأسنوي بقوله: (وأما قول كثير من الشارحين أن التساوي في القوة لا يدخل فيه ما كان معلوم السند والدلالة -لاستحالة التعارض في القطعيات- فباطل، لأن

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ص ٧٣٤.
(٢) الأصفهاني، شرح المنهاج ٢/ ٧٨٨.

المراد من التعارض هنا ما هو أعم من النسخ، ولهذا قسموه ..... وقد صّرح في المحصول بأن التعارض والترجيح قد يقع في القطعيات .... فدل على أن إطلاق المنع مردود) [1].

الحكم الثاني:

لا يصار إلى الترجيح إلا بعد تعذر الجمع بين الدليلين وتعذر العمل بهما معاً على أي وجه كان، لأن إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما، ولأن الأصل في الدليل الإعمال لا الإهمال، والإهمال يعني البطلان، وكلام الشارع منزه عن الإهمال والبطلان [2].

وهذا الحكم أيضاً خاص بالجمهور دون الحنفية. وقد رأينا أن الحنفية يقدمون الترجيح على الجمع، وسنضرب شواهد فقهية كثمرة من ثمرات الخلاف في تقديم الجمع على الترجيح. في الفصل القادم.

يقول الغزالي بصدد الحكم المذكور: (وإن عجزنا عن الجمع وعن معرفة المتقدم والمتأخر رجحنا وأخذنا بالأقوى) [3].

ويقول الزركشي: (وشرطوا أن لا يمكن العمل بكل واحد منهما، فإن أمكن ولو من وجه، امتنع، بل يصار إلى ذلك لأنه أولى من إلغاء أحدهما، والاستعمال أولى من التعطيل)[4].

وقد مثل الجمهور على الجمع بين المتعارضين، بأن ينزل كل من النصين على بعض الأحوال، كقوله ﷺ:(ألا أخبركم عن خير الشهود؟ أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد)[5].
وقوله ﷺ في حديث آخر: (ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد) [6].

---

(١) الأسنوي، نهاية السول، ٢/ ٩٧٧.

(٢) الأسنوي، نهاية السول ٢/ ٩٧٤، السبكي، الابهاج، ٣/ ٢١٠.

(٣) الغزالي، المستصفى ٢/ ٦٣٧.

(٤) الزركشي، البحر المحيط ٦/ ١٣٣.

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب بيان خير الشهود، حديث (١٧١٩).
والبيهقي في سننه، كتاب الشهادات، باب ما جاء في خير الشهود، ١٠/ ٢٦٦، حديث (٢١١٨٤).

(٦) الترمذي في كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، حديث (١٢٦٥)، والبيهقي، باب كراهة التسارع إلى الشهادة ١٠/ ٢١٨ (٢١١٩٠).

فيحمل الأول على حق الله تعالى، والثاني على حق الآدميين [1].

ثم إن العمل بكل واحد منهما من وجه، دون وجه يكون على ثلاث أنواع [2]:

أحدها: أن يتبعض حكم كل واحد من الدليلين المتعارضين، أي: يكون قابلاً للتبعيض، فيثبت بعض دون بعض. كما إذا كان في يد اثنين دار، فادّعى كل واحد منهما أنها مِلْكه، فإنها تقسَّم بينهما نصفين، لأن يد كل منهما دليل ظاهر على ثبوت المِلْك له، وثبوت الملك قابل للتبعيض، فتبعّض، ونحكم لكل واحد ببعض الملك؛ جمعاً بين الدليلين من وجه.

النوع الثاني: أن يتعدد حكم كل واحد من الدليلين، أي: يحتمل أحكاماً فيثبت بكل واحد بعض تلك الأحكام. ومثله بعضهم بقوله ﷺ: (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد) [3]. فإنه معارض لتقريره ﷺ الصلاة في غير المسجد [4].

ومقتضى كل واحد منها متعدد، فإن الخبر يحتمل: نفي الصحة، ونفي الكمال، ونفي الفضيلة.

وكذا التقرير: يحتمل ذلك أيضاً، فيحمل الخبر على نفي الكمال، ويحمل التقرير على الصحة.

---

(١) الزركشي، البحر المحيط ٦/ ١٣٣، والأصفهاني، شرح المنهاج للبيضاوي ٢/ ٧٩١، والأسنوي، نهاية السول ٢/ ٩٧٤، والسبكي، الابهاج ٣/ ٢١٠.

(٢) انظر: الأسنوي، نهاية السول ٢/ ٩٧٤.

(٣) الدارقطني، كتاب الصلاة، باب الحث لجار المسجد على الصلاة فيه إلا من عذر ١/ ٤٢٠: والحديث في إسناده ضعف، انظر: التعليق المغني على الدارقطني ١/ ٤٢٠.

(٤) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب أبواب الصلاة، باب ما جاء في الرجل يصلي وحده ثم يدرك الجماعة، حديث (٢١٩)، فعن جابر بن يزيد بن الأسود عن أبيه، قال: شهدت مع رسول الله ﷺ حجته، فصليت معه الصبح في مسجد الخيف، فلما قضى صلاته انحرف فإذا هو برجلين في آخر القوم لم يصليا معه فقال: عليَّ بهما. فجيء بهما ترعد فرائصهما فقال: (ما منعكما أن تصليا ؟) فقالا: يا رسول الله إنا كنا قد صلينا في رحالنا. قال: (فلا تفعلا، إذا صليتما في رحالكما ثم أتيتما مسجداً جماعة، فصليا معهم تكن لكم نافلة).

النوع الثالث: أن يكون كل واحد من الدليلين عاماً، أي: مثبتاً لحكم في الموارد المتعددة، فيوزع الدليلان عليهما، ويحمل كل منهما على بعض تلك الموارد، كما مثل بخبر خير الشهود.

أما الحنفية فقد اعتبروا أن العمل بالراجح أولاً هو الموافق لما اتفق عليه العقلاء، ويبررون أن الترجيح ليس فيه إهمال الدليل، وأن أولوية الإعمال إذا لم يكن المهمل مرجوحاً، وأن المرجوح عند مقابلة الراجح ليس في تركه إهمال للدليل [1].

الحكم الثالث: الترجيح بكثرة الأدلة

أي إذا تعارض دليلان ظنيان، ولكن تقوى أحدهما بدليل غيره فوافقه فهل يرجح الدليل الذي تقوى بغيره أم لا؟

اختلف الأصوليون في ذلك على مذهبين [2]:

١ - المذهب الأول: يرجح الدليل الذي تقوى بغيره، ويوجب العمل به، وهو مذهب الجمهور وبعض الحنفية القائل بالترجيح بكثرة الأدلة.

٢ - المذهب الثاني: لا يرجح بكثرة الأدلة، وهو مذهب جمهور الحنفية والمعتزلة.

ولا شك أن هذا الحكم المختلف فيه، يرجع إلى شرطٍ مختلف فيه أصلاً وهو في الدليل المرجِّح.

فالحنفية يشترطون في الدليل المرجِّح أن يكون وصفاً قائماً بذاته، فالعبرة بقوته ذاتها لا بقوة غيره، لأنه لا يجوز أن يتقوى بانضمام مثله إليه، بل يحصل الترجيح بوضوح زيادة تنشأ من عين أحد الدليلين على الآخر صفة ناشئة منه. - أي أنهم لا يرجحون بالدليل

---

(١) الأنصاري، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، ٢/ ٣٦٨.

(٢) الرازي، المحصول ٥/ ٤٠١، إمام الحرمين، البرهان ٢/ ١٨٥، الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول ص٧٦، الأصفهاني، شرح المنهاج للبيضاوي ٢/ ٧٩٢، والبخاري، كشف الأسرار ٤/ ١١٣، والأسنوي، نهاية السول ٢/ ٩٨١، والسبكي، الابهاج ٣/ ٢١٦، وابن السبكي، جمع الجوامع ٢/ ٣٦١، البناني، حاشية البناني على شرح المحلي ٢/ ٣٦٢، والعطار، حاشية العطار على شرح المحلي ٣/ ٤٠٥.

المستقل - خلافاً للجمهور - الذين لم يشترطوا ذلك- بل قد يكون الدليل المستقل أقوى من غير المستقل أحياناً[1].

واستدل الجمهور لمذهبهم:

بأنه لو فرض دليلان متعارضان متساويان في القوة، ثم وجد دليل آخر يساوي أحدهما، فمجموعهما لا بدّ وأن يكون زائداً عن ذلك الآخر. لأن مجموعهما أعظم من كل واحد منهما، وكل واحد منهما مساوٍ لذلك الآخر، والأعظم هو الأرجح.

وفي هذا يقول البيضاوي: (يرجح بكثرة الأدلة: لأن الظَّنَّيْنِ أقوى) [2] (أي أقوى من الظن الواحد، والعمل بالأقوى واجب لكونه أقرب إلى القطع) [3].

قال شارح المنهاج: (مذهب الشافعي أنه يرجح بكثرة الأدلة، لأن كل واحد من الدليلين يفيد ظناً .... والظنان أقوى من الظن الواحد) [4].

أدلة الحنفية والمعتزلة:

استدل الحنفية ومن تبعهم على عدم الترجيح بكثرة الأدلة، بأدلةٍ منها:

١ - لو جاز الترجيح بكثرة الأدلة لجاز ترجيح القياس على الخبر، إذا وافق القياس قياساً آخرَ، وليس كذلك، بل الخبر مقدم على القياس، وعليه فلا ترجيح بكثرة الأدلة [5].

يقول السرخسي: (وكل هذا قلنا في العلتين إذا تعارضتا لا تترجح إحداهما بانضمام عله أخرى إليها، وإنما تترجح بقوة الأثر فيها..... وكذلك الخبران إذا تعارضا لا يترجح أحدهما على الآخر بخبر آخر بل بما يتأكد معنى الحجة فيه) [6].

---

(١) يراجع ص١١٤ من هذه الرسالة.

(٢) الأصفهاني، شرح المنهاج، ٢/ ٧٩٢.

(٣) الأسنوي، نهاية السول ٢/ ٩٨١.

(٤) الأصفهاني، شرح المنهاج ٢/ ٧٩٢.

(٥) البخاري، كشف الأسرار ٤/ ١١٤، والزنجاني، محمد بن أحمد، تخريج الفروع على الأصول، ط٣، دار الفكر، تحقيق محمد صالح ص٣٧٧، والأسنوي، نهاية السول ٢/ ٩٨١.

(٦) السرخسي، أصول السرخسي، ٢/ ٢٥٠.

يقول البخاري: (ولا نسلم أن قوة الظن تحصل بكثرة الأدلة، فإنه لو اجتمع ألف قياس، وعارض تلك الأقيسة خبر واحد من أخبار الآحاد، كان ذلك الخبر راجحاً كما لو كان القياس واحداً، ولو كان للكثرة أثرٌ في قوة الظن لترجحت الأقيسة المتكثرة بتعاضدها على الحديث الواحد)[1].

وأجيب على هذا الاستدلال: وإن اتحدت أصول تلك الأقيسة لم تتعدد الأقيسة، فهي متحدة حقيقة، لا تحاد الأصل على الجميع [2].

٢- لو جاز الترجيح بكثرة الأدلة لجاز الترجيح بكثرة البينات، لكن لا يرجح بالبينات الكثيرة. وعليه لا يجوز الترجيح بكثرة الأدلة.

يقول السرخسي: (فإن أحد المدعيين لو أقام شاهدين وأقام الأخر أربعة من الشهود، لم يترجح الذي شهد له أربعة، لأن زيادة الشاهدين في حقه علة تامة للحكم، فلا يصلح مرجحاً للحجة في جانبه، وكذلك زيادة شاهد واحد لأحد المدعيين، لأنه من جنس ما تقوم به الحجة أصلاً، فلا يقع به الترجيح، وإنما يقع الترجيح بما يقوي ركن الحجة أو يقوي معنى الصدق في الشهادة وذلك في أن تتعارض شهادة المستور مع شهادة العدل)[3].

وفي هذا يقول البخاري: (ويؤيد ما ذكرناه اتفاقهم على عدم ترجيح الشهادة بكثرة العدد، فإن أحد المدعيين لو أقام شاهدين والآخر أربعة، لا يترجح شهادة الأربعة على شهادة الاثنين، لأن شهادة الاثنين علة تامة للحكم فلا تصلح مرجحة للحجة) [4].

وأجيب على هذا الاستدلال: بأننا لا نسلم امتناع الترجيح في باب الشهادة، فإن عندنا من العلماء من يقدم قول الأربعة على قول الاثنين، وهو مالك - رحمه الله- وطوائف من علماء السلف [5].

---

(١) البخاري، كشف الأسرار، ٤/ ١١٤.
(٢) الأسنوي، نهاية السول، ٢/ ٩٨١.
(٣) السرخسي، أصول السرخسي، ٢/ ٢٥٠.
(٤) البخاري، كشف الأسرار ٤/ ١١٤، والسرخسي، أصول السرخسي ٢/ ٢٥٠.
(٥) إمام الحرمين، البرهان ٢/ ١٧٥، الآمدي، الإحكام ٧٣٣.

كما أجيب على استدلالاتهم بأن الشهادة باب مبني على التعبُّد، فلا يـرجح بكثرتهـا، لكن أهل الإجماع - الصحابة - رجحوا بالرواية [1].

ولكن هل يحصل الترجيح بكثرة آيات القرآن؛ بمعنـى إذا جـاءت آيتـان تـدل عـلى معنى واحد، وآية واحدة تدل على خلافه، فهل ترجح الأولى؟

١ - قيل يرجح بكثرة الآيات كما يرجح الخبر.

٢ - وذهب البعض إلى أنهما سواء.

والفرق بينها وبين الأخبار، أن الخطأ من الرواة ممكن، وهو شيء مبني على الاجتهاد بخلاف الرأي، ومن قال بالأول. قال: إن ذلك يساوي الأخبـار في قـوة الدلالـة عليهـا. والعمومـان أقـوى في الـنفس مـن عمـوم واحـد، كـما قـال الـشافعي في شـاهد ويمـين وشاهدين. أنه يؤخذ بالأقوى، وتلك على قولين. وهذه على وجهين [2]، والصواب أنـه لا يرجح بكثرة الآيات.

(فإذا وقَعَت المعارضة بين آيتين: لا تترجح إحداهما بآية أخرى، بل تترجح بقـوة في معنى الحجة وهو أنه نص مفسر والآخر مؤول) [3].

ويقول البدخشي [4]: (لا ترجيح لإحدى الآيتين على الأخرى عنـد تعارضـهما، إلا أن تكون إحداهما مخصصة للأخرى أو ناسخة لها).

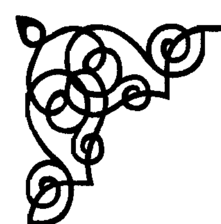
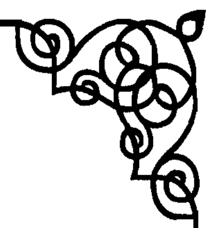
---

(١) الغزالي، المستصفى، ٢/ ٦٣٦.

(٢) انظر: الزركشي: البحر المحيط، ٦/ ١٥٢.

(٣) السرخسي: أصول السرخسي، ٢/ ٢٥٠.

(٤) البدخشي: مناهج العقول، ٣/ ٢٠٣.

الفصل الثالث

اتجاهات الأصوليين في ترتيب الترجيح من بين طرق دفع التعارض وأثر الاختلاف في ترتيبه على الاستنباطات الفقهية

وفيه أربعة مباحث:

- المبحث الأول: موقع الترجيح من بين طرق دفع التعارض.
- المبحث الثاني: آراء الأصوليين في تقديم الترجيح على الجمع أو العكس وأدلتهم.
- المبحث الثالث: رأينا في ترتيب طرق دفع التعارض.
- المبحث الرابع: أثر الاختلاف في تقديم الترجيح على الجمع أو تأخيره على الاستنباطات الفقهية.

المبحث الأول
موقع الترجيح بين طرق دفع التعارض

إذا وقع التعارض الظاهري بين النصوص الشرعية، وجب على المجتهد إزالته، وقد اختلف الأصوليون في ترتيب طرق دفعه، فكان للجمهور -المتكلمين- طريقتهم الخاصة. وكان للحنفية طريقة مختلفة، حتى صار ذلك منهجاً يميز كلاً منهما.

لذلك سأعرض اتجاهات الأصوليين في ترتيب طرق دفع التعارض في مطلب، ثم سأعرض لآرائهم في تقديم الجمع على الترجيح في مطلب آخر.

المطلب الأول
اتجاهات الأصوليين في ترتيب طرق دفع التعارض

أولا: اتجاه الجمهور:

ذهب الجمهور (غير الحنفية) إلى أنه إذا تعارض دليلان بحسب الظاهر عند المجتهد، فعليه أن يتخلص من هذا التعارض باتباع الطرق التالية:[1]

١- الجمع بين الدليلين المتعارضين إذا أمكن ذلك، وذلك بالتوفيق والتأليف بينهما، كأن يحمل العام على الخاص، أو يحمل المطلق على المقيد وذلك ليعمل بهما معاً.

٢- النسخ إن علم المتأخر، ولم تقبل الأدلة المتعارضة الجمع، يقول الإمام الجويني: «إذا تعارض نصان وتأرّخا، فالمتأخر ينسخ المتقدم»[2].

---

(١) انظر الزركشي: البحر المحيط ٦/ ١١٥، الشوكاني: إرشاد الفحول ٢٧٥، الغزالي، المستصفى ٢/ ٦٣٧ الشيرازي: اللمع ص٣٤، المرداوي التحبير شرح التحرير ٨/ ٤١٢٩، العطار: حاشية العطار على شرح المحلي ٢/ ٤٠٥ . المحلي: شرح المحلي على متن جمع الجوامع ٢/ ٣٦٢، ابن السبكي، تاج الدين: جمع الجوامع مطبوع مع شرح المحلي عليه، دارالكتب العالمية- بيروت ٢/ ٣٦٢. عوض: دراسات في التعارض والترجيح ص٢٨٣، بدران: أدلة التشريع المتعارضة ص٣٦-٣٧.

(٢) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ٢/ ١٨٣

٣- الترجيح بين الأدلة المتعارضة، إذا لم يعلم تاريخ ورودها.

٤- إن جهل التاريخ، ولم يمكن الجمع بينهما، وكان الدليلان لابد أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر، اختلفوا في ذلك:

قال الغزالي: يطلب الحكم من دليل آخر، فإن لم يجد تخيَّر من أيهما شاء.

وقال الشيرازي بالتوقف عن العمل بهما.

يقول الغزالي: (أما الشرعيات فإذا تعارض فيهما دليلان فإما أن يستحيل الجمع أو يمكن، فإن امتنع الجمع لكونهما متناقضان كقوله مثلاً: من بدل دينه فاقتلوه، ومن بدل دينه فلا تقتلوه، لا يصح نكاح بغير ولي، ويصح نكاح بغير ولي، فمثل هذا لابد أن يكون أحدهما ناسخاً، والآخر منسوخاً، فإن أشكل التاريخ فيطلب الحكم من دليل آخر، ويقدر تدافع النصين، فإن عجزنا عن دليل آخر فنتخير العمل بأيهما شئنا).[1]

فالغزالي يرى الطلب من دليل آخر عند استحالة الجمع، وجهل التاريخ، وكون أحد الدليلين لابد أن يكون ناسخاً للآخر؛ فإن تعذر ذلك كله يتخير المجتهد العمل بأيهما شاء من الدليل.

أما الشيرازي فيقول عن تعارض الدليلين وجهل تاريخهما ولابد من كون أحدهما ناسخاً للآخر: (فإن كانا خاصين مثل أن يقول: (لا تقتلوا المرتد) و(اقتلوا المرتد) و(صلوا ما لها سبب عند طلوع الشمس) (ولا تصلوا مالها سبب عند طلوع الشمس). فهذا لايجوز إلا أن يرد في وقتين، ويكون أحدهما ناسخاً للآخر، فإن عرف التاريخ نُسخ الأول بالثاني، وإن لم يعرف وجب التوقف، وإن كانا عامين مثل أن يقول(من بدل دينه فاقتلوه) (ومن بدل دينه فلا تقتلوه)، (وصلوا عند طلوع الشمس) (ولا تصلوا عند طلوع الشمس) فهذا إن أمكن استعمالهما في حالتين استعملا.. وإن لم يمكن استعمالهما وجب التوقف)[2].

(١) الغزالي، المستصفى ٢/ ١٧٩.

(٢) الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٥، ص٣٤

٥- الطريق الأخير في دفع التعارض: إن لم يعلم تاريخ ورود الدليلين، ولم يمكن الجمع بينهما، وكانا مما يمكن الترجيح بينهما، ولكن عجز المجتهد عن الترجيح بينهما، اختلف في ذلك أيضاً:

أ- قيل: يتخير بينهما، وهو مذهب الغزالي وأبي علي وأبي هاشم والباقلاني.[1]

ب- قيل: بالتوقف، وهو قول الشيرازي.

ج- وقيل: يتساقطان ويطلب الحكم من موضع آخر ويرجع المجتهد إلى البراءة الأصلية، حكي ذلك عن القاضي (أي أبي بكر الباقلاني) وبعض الظاهرية.

د- وقيل: يصير المجتهد كالعامي لعجزه عن الاجتهاد فيقلد من هو أكبر منه.

جاء في إرشاد الفحول (اختلفوا على فرض وقوع التعادل في نفس الأمر مع عجز المجتهد عن الترجيح بينهما وعدم وجود دليل آخر، فقيل: إنه مخير وبه قال أبو علي وأبو هاشم، ونقله الرازي والبيضاوي عن القاضي أبي بكر الباقلاني، وقيل: إنهما يتساقطان، ويطلب الحكم من موضع آخر، ويرجع المجتهد إلى عموم أو إلى البراءة الأصلية، ونقله الكيا عن القاضي، ونقله الأستاذ أبو منصور عن أهل الظاهرية، وأنكر ابن حزم نسبته إلى الظاهرية. وقال: هو قول بعض شيوخنا وهو خطأ، بل الواجب الأخذ بالزائد إذا لم يقدر على استعمالهما جميعاً. وقيل: يقلد عالماً أكبر منه ويصير كالعامي لعجزه عن الاجتهاد، وحكاه إمام الحرمين)[2].

نرى أنه في حالة العجز عن الترجيح وعدم وجود دليل آخر، اختلف الأصوليون في ذلك. ففي حين نرى أن الغزالي والرازي والباقلاني يقولون بالتخيير، نرى أن جمهور الأصوليين لا يعتبرون للتخيير أي وجه.

---

(١) الباقلاني: هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم المالكي، فقيه متكلم أصولي، على طريقة الأشعرية، انتهت إليه رئاسة المالكية في العراق في عصره، توفي في (٤٠٣)هـ ثم نقل إلى مقبرة باب حرب في بغداد، انظر ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن عمرو القرشي (ت ٧٧٤هـ). البداية والنهاية في التاريخ، مطبعة السعادة، مصر ج١١/ ٣٥٠-٣٥١.

(٢) الشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٧٧

جاء في البحر المحيط: (أنه يتخير، وبه قال الجبائي، وابنه أبو هاشم: ونقلة الرازي والبيضاوي عن القاضي، وأنه رأي للقائلين بأن كل مجتهد مصيب)[1].

وقد استدل القائلون بالتخير بما يلي:

١- مع تضاد الأدلة، ليس أحدهما بأولى من الآخر.

يقول الغزالي: (ولو أشكل التاريخ وعجزنا عن طلب دليل آخر فلابد أن نتخير إذ ليس أحدهما بأولى من الآخر مع تضادهما)[2]

٢- في حال العجز عن الترجيح، لا يخلو الأمر من احتمالات أربع كلها باطلة إلا التخيير، لورود التعبد به، إذ لا يجوز التكليف بالمحال.

يقول الغزالي: (فإن عجزنا عن دليل آخر فنتخير العمل بأيهما شئنا، لأن الممكنات أربعة: العمل بهما وهو متناقض، أو اطراحهما، وهو إخلاء الواقعة عن الحكم وهو تناقض، أو استعمال واحد بغير مرجح وهو تحكم، فلا يبقى إلا التخيير الذي يجوز ورود التعبد به ابتداءً، فإن الله لو كلفنا واحداً بعينه نصب عليه دليلاً، ولجعل لنا إليه سبيلاً، إذ لا يجوز تكليف بالمحال)[3].

٣- أن الشرع قد أورد التخيير بين حكمين.

يقول الغزالي: (لأن التخيير بين حكمين مما ورد الشرع به، كالتخيير بين خصال الكفارة، ولو صرَّح الشرع بالتخيير كان له ذلك، فقد اضطررنا إلى التخيير لأن الحكم تارة يؤخذ من النص، وتارة من المصلحة وتارة من الشبه..)[4].

٤- إذا توقفنا عن العمل بالدليلين، فإلى متى؟ فربما لا يقبل الحكم التأخير، فيكون فيه تعطيل، فلا يبقى إلا التخيير.

---

(١) الزركشي، البحر المحيط ٦/ ١١٥

(٢) الغزالي: المستصفى ٢/ ٦٣٤

(٣) الغزالي، المستصفى ٢/ ٦٣٤.

(٤) المرجع السابق ٢/ ١٧٩

يقول الغزالي (والأمر لا يخلو من الاحتمالات الأربعة: إما العمل بالدليلين جميعاً، أو إسقاطهما جميعاً، أو تعيين أحدهما بالتحكم، أو التخيير، ولا سبيل إلى الجمع عملاً، وإسقاطاً، لأنه متناقض، ولا سبيل إلى التوقف إلى غير نهاية، فإن فيه تعطيلاً، ولا سبيل إلى التحكم بتعيين أحدهما، فلا يبقى إلا الرابع وهو التخيير.

ولو قلنا: يتوقف، فإلى متى يتوقف؟ وربما لا يقبل الحكم التأخير، ولا نجد مأخذاً آخراً للحكم، ولا نجد مفتياً آخراً يترجح عنده)[1].

وقد ردَّ الجمهور على هذه الاستدلالات، بأن التخيير مما لا وجه له، لأن أحد الدليلين منسوخ كما هو الظاهر أو باطل، فالتخيير بينهما تخيير بين ما هو حكم الله تعالى وبين ما ليس حكمه تعالى[2].

ثانيا: اتجاه الحنفية في دفع التعارض[3]:

جمهور الحنفية - عدا عبد العزيز البخاري- يرتبون طرق دفع التعارض كما يلي:

١- النسخ، إذا علم ورود الدليلين المتعارضين.

٢- الترجيح بين الدليلين المتعارضين إذا لم يعلم تاريخ ورودهما.

٣- الجمع بين الدليلين إن أمكن

٤- تساقط الدليلين إذا تعذر الجمع بينهما: ويصار إلى ما دونهما رتبة، فإن كان بين آيتين فالمصير إلى السنة، وإن كان بين سنتين فالمصير إلى القياس وأقوال الصحابة.

أما عبد العزيز البخاري فإنه يوافق جمهور الأصوليين ويخالف الحنفية في تقديمه الجمع على باقي طرق دفع التعارض بين الدليلين. ويقول في هذا: (إذا تحقق التعارض بين

---

(١) المرجع السابق ٢/ ٥٩٧-٥٩٨

(٢) الأنصاري، فواتح الرحموت ٢/ ٣٦٠

(٣) الأنصاري، فواتح الرحموت ٢/ ٣٦٠، ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير شرح التحرير ٣/ ٣، البخاري، كشف الأسرار ٣/ ١٢١، عوض؛ دراسات في التعارض، ٣٠٦ بدران، أدلة التشريع المتعارضة ص٣٦.

النصين، وتعذر الجمع بينهما، فالسبيل فيه الرجوع إلى طلب التاريخ، فإن علم التاريخ وجب العمل بالمتأخر لكونه ناسخاً للمتقدم، وإن لم يعلم التاريخ سقط حكم الدليلين لتعذر العمل بهما وبأحدهما عيناً، لأن العمل بأحدهما ليس بأولى من العمل بالآخر، والترجيح لا يمكن بلا مرجح، ولا ضرورة في العمل أيضاً لوجود الدليل الذي يمكن العمل به بعدهما، فلا يجب العمل بما يحتمل أنه منسوخ، وإذا تساقطا، وجب المصير إلى دليل آخر، يمكن به إثبات الحكم، لأن الحادثة التحقت بما إذا لم يكن فيه ذلك النصان بتساقطهما، فلا بد من طلب دليل آخر يتعرف به حكم الحادثة)[1].

يظهر لنا من كلام البخاري أنه لا يرى التخيير بين الدليلين المتعارضين إنما يحكم بتساقطهما والرجوع إلى دليل آخر، وعند العجز يجب تقرير الأصول. كما يظهر لنا أن البخاري قد وافق الجمهور في تقديم الجمع على باقي الطرق التي يندفع بها التعارض بين الدليلين. في حين أن جمهور الحنفية يقدمون الترجيح على الجمع، وفيما يلي أقوالهم في ذلك:

جاء في مسلم الثبوت وشرحه: (...لا تعارض إلا عند الجهل، وحكمه النسخ إن علم المتقدم، والمتأخر، ويكونان قابلين له، وهذا ظاهر جداً، وإلا يعلم المتقدم منهما فالترجيح إن أمكن، ويعمل بالراجح لأن ترك الراجح خلاف المعقول، والإجماع، وإلا فالجمع بقدر الإمكان للضرورة، وإن لم يمكن الجمع تساقطا، لأن العمل بأحدهما على التعيين ترجيح من غير مرجح، والتخيير ممّا لا وجه له...، فإذا تساقطا فالمصير في الحادثة إلى ما دونهما مرتبة إن وجد).[2]

وجاء في التقرير والتحبير: (وحكمه..أي: التعارض صورة النسخ إن علم المتأخر، فيكون ناسخاً للمتقدم، وإذا لم يعلم المتأخر فالحكم الترجيح لأحدهما على الآخر بطريقه إن أمكن، ثم الجمع بينهما إن أمكن، ولم يمكن ترجيح أحدهما على الآخر، لأن إعمال كليهما في الجملة حينئذ أولى من إلغاء كليهما بالكلية، وإلا إذ لم يعلم المتقدم ولم يمكن

---

(١) البخاري: كشف الأسرار ٣/ ١٢١

(٢) الأنصاري، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٢/ ٣٦٠

ترجيح أحدهما ولا الجمع بينهما تركا إلى ما دونهما من الأدلة على الترتيب إن كان.. وإلا قررت الأصول، أي يجب العمل بالأصل فيما يتعلق بالمتعارضين)[1].

ويقول صدر الشريعة: (فإن علم التاريخ يكون المتأخر ناسخاً للمتقدم، وإلا يطلب المخلص.. ويجمع بينهما ما أمكن، ويسمى عملاً بالشَّبَهَيْنِ، فإن تيسر فيها، وإلا يترك ويصار من الكتاب إلى السنة، ومنها إلى القياس وأقوال الصحابة رضي الله عنهم إن أمكن ذلك، وإلا يجب تقرير الأصل على ما كان).[2]

وبقاء الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين، هو معنى تقرير الأصول.[3]

المطلب الثاني

تحقيق القول بين العلماء في الترجيح كطريق لدفع التعارض

تقدم أن الجمهور يقدمون الجمع على الترجيح بين الدليلين المتعارضين، ثم الحكم بالنسخ، ثم الترجيح، بالمقابل يرى الحنفية النظر في المتأخر أولاً ليكون ناسخاً للمتقدم، ثم الترجيح ثم الجمع.

فمحل الخلاف بين الحنفية والجمهور هو موقع الترجيح بين الأدلة كطريقة من طرق دفع التعارض، فبينما يقدم الحنفية - عدا عبد العزيز البخاري- الترجيح على الجمع، نرى أن الجمهور يقدمون الجمع على الترجيح.

فعند الجمهور: إذا كان الجمع بين الدليلين المتعارضين ممكناً فإنه يجب العمل بهما، ولا يحكم على أحدهما أنه منسوخ، إلا إذا تعذر الجمع بينهما. ووجهتهم في ذلك: أن مجرد التعارض بين الدليلين ليس كافياً للحكم بنسخ أحدهما للآخر، حتى لو علم التاريخ بينهما، وتَقدَّم أحدُهما وتأخر غيره، ما دام العمل بالدليلين ممكناً، لأن الجمع بينهما أولى من إهدار أحدهما وعدم الحكم به بمجرد ظهور التعارض، وادعاء وقوع النسخ بينهما، وأنه

(١) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير ٣/ ٣

(٢) صدر الشريعة، التوضيح ٢/ ١٩١.

(٣) التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح ٢/ ١٩١.

لا يجوز الحكم بالنسخ أو الترجيح إلا بعد تعذر الجمع بين الدليلين، لأن الأصل في الدليل الإعمال لا الإهمال.

يقول الإمام الشافعي[1]: (وكلما احتمل حديثان أن يستعملا معاً، استعملا معاً، ولم يعطل واحد منهما الآخر.. فإذا لم يحتمل الحديثان إلا الاختلاف كان أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً)

ويقول الشاطبي: (إن الأحكام إذا ثبتت على المكلف فادعاء النسخ فيها لا يكون إلا بأمر محقق، لأن ثبوتها على المكلف أولاً محقق. فرفعها بعد العلم بثبوتها لا يكون إلا بمعلوم محقق.. وإن غالب ما ادعي فيه النسخ إذا تؤمل وجدته متنازعاً فيه، ومحتملاً وقريباً من التأويل بالجمع بين الدليلين على وجه، من كون الثاني بياناً لمجمل أو تخصيصاً لعموم أو تقييداً لمطلق، وما أشبه ذلك من وجوه الجمع)[2].

---

(١) الشافعي: اختلاف الحديث ص٦٤

(٢) الشاطبي: الموافقات ٣/ ١٠٥

المبحث الثاني

آراء الأصوليين في تقديم الترجيح على الجمع أو العكس وأدلتهم

أولا: مذهب الجمهور:

مذهب الجمهور صريح في أنه لا يجوز ترجيح أحد الدليلين على الآخر ما دام الجمع بينهما ممكناً، لأنه إذا جمع بينهما ارتفع التعارض، فلا حاجة حينئذ إلى الترجيح كما أنه لا يجوز الحكم بالنسخ إلا إذا تعذر الجمع بين الدليلين، لأن إعمال الدليلين معا أولى من إهدار أحدهما.

وقد تقدم قول الشافعي في ذلك(وكلما احتمل حديثان أن يستعملا معاً استعملا معاً، ولم يعطل واحد منهما الآخر.. فإذا لم يحتمل الحديثان إلا الاختلاف.. كان أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً).[1]

وقد فهم ابن قاسم العبادي ما أراده الشافعي من قوله المذكور، فرأى وجوب تقديم الجمع على الترجيح، حيث قال(فإما أن يمكن الجمع بينهما أوْ لا، فإذا أمكن الجمع بينهما جمع وجوباً، وإذا أمكن كل من الجمع والترجيح قدم الجمع وهو الأصح لأن فيه عملاً بهما).[2]

ويقول الشيرازي: (إذا تعارض خبران وأمكن الجمع بينهما وترتب أحدهما على الآخر في الاستعمال فعل، وإن لم يمكن ذلك وأمكن نسخ أحدهما بالآخر فعل، فإن لم يكن ذلك رُجِّح أحدهما على الآخر بوجه من وجوه الترجيح)[3].

---

(١) الشافعي: اختلاف الحديث ص٦٤

(٢) العبادي: شرح ابن قاسم العبادي على شرح الجلال المحلي لورقات إمام الحرمين بهامش إرشاد الفحول ص ١٥٠-١٥١

(٣) الشيرازي: اللمع في أصول الفقه ص٨٣.

وقد استدل الجمهور لمذهبهم بما يلي:

١- الأصل في الدليل الإعمال لا الإهمال، وإهمال أحد الدليلين يؤدي إلى النقص، والشريعة منزهة عن النقص، فكان لابد من الجمع بينهما لتكون متوافقة لا متخالفة، أما الترجيح فإنه يؤدي إلى ترك أحد الدليلين مع أن إعماله ممكن [١] يقول ابن قاسم العبادي: (قدم الجمع وهو الأصح لأن فيه عملاً بهما). [٢]

٢- إنه عند تعارض البينتين يكون الحكم بالعمل بهما، والحكم بتوزيع المتنازع فيه بين الخصمين، فكذلك الحال عند تعارض الأدلة ليعمل بكل منهما فيما يمكن أن يعمل فيه جمعاً بين الدليلين[٣].

ثانيا: مذهب الحنفية ـ عدا عبد العزيز البخاري[٤]:

ذهب الحنفية إلى تقديم الترجيح على الجمع، إذ إن مقابلة الدليل المرجوح للراجح تذهب عنه صفة الدليل، وبالتالي لا يكون تركه إهمالاً للدليل.

ففي بيان تقديم الترجيح على غيره يقول ابن الهمام: (حكمه النسخ إن علم المتأخر، وإلا فالترجيح ثم الجمع، وإلا تركا إلى ما دونهما على الترتيب إن كان[٥]).

كما أن صاحب مسلم الثبوت يؤكد ما قاله ابن الهمام في بيان تقديم الترجيح على الجمع، إذ يقول: (وحكمه النسخ إن علم المتقدم، وإلا فالترجيح إن أمكن، وإلا فالجمع بقدر الإمكان، وإن لم يكن تساقطا، فالمصير في الحادثة إلى ما دونهما[٦].

واستدل الحنفية - عدا عبد العزيز البخاري- على ما ذهبوا إليه بالتالي:

---

(١) عوض، دراسات في التعارض والترجيح ص٣٢٧.
(٢) العبادي: شرح ابن القاسم العبادي على شرح الجلال المحلي بهامش إرشاد الفحول ص١٥١.
(٣) عوض، دراسات في التعارض والترجيح ص٣٢٧.
(٤) وقد خالف البخاري الحنفية نظرياً إلا أنه عند التطبيق نراه يقدم الترجيح على الجمع.
(٥) ابن الهمام: التحرير في أصول الفقه ٣/ ٣
(٦) ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت ٢/ ٣٦٠

١- إن العمل بالراجح وترك المرجوح عند تعارض الدليلين موافق لما اتفق عليه العقلاء.

جاء في مسلم الثبوت وشرحه: (ويعمل بالراجح لأن ترك الراجح خلاف المعقول)[١]. وجاء فيه أيضاً: (وتقديم الراجح على المرجوح هو المعقول) [٢].

٢- الإجماع على تقديم الراجح على المرجوح، كما ادعى ذلك صاحب مسلم الثبوت[٣].

٣- ترك المرجوح عند مقابلة الراجح لا يعد إهمالاً للدليل، فالمرجوح إذا قابل الراجح تذهب عنه صفة كونه دليلاً.

يقول صاحب مسلم الثبوت: (فأولوية الإعمال إذا لم يكن المهمل مرجوحاً، والسرّ فيه أن المرجوح عند مقابلة الراجح ليس في إهماله إهمال الدليل). [٤]

٤- أن الصحابة - رضي الله عنهم- رجحوا بين الأحاديث المشكلة، ومن أمثلة ذلك:

أ- تقديمهم خبر أم سلمة- رضي الله عنها- الذي يفيد «أن النبي ﷺ كان يصبح جنباً وهو صائم»[٥]. على خبر أبي هريرة ﷺ: (من أصبح جنباً فلا صيام له)[٦].

ب- وقدموا حديث عائشة وأم سلمة- رضي الله عنهما- الذي يفيد «وجوب الغسل من التقاء الختانين من غير إنزال»[٧]. على حديث أبي سعيد الخدري ﷺ: «إنما الماء من الماء»[٨]. لأن زوجات النبي ﷺ أعلم بهذه الأمور من غيرهن.

---

(١) الأنصاري: فواتح الحموت ٢/ ٣٦٨
(٢) المرجع السابق٢/ ٣٦٨
(٣) ابن عبد الشكور مسلم الثبوت٢/ ٣٦٠
(٤) المرجع السابق
(٥) سبق تخريجه، ص١٠٢.
(٦) سبق تخريجه، ص١٠٢.
(٧) سبق تخريجه، ص١٠١.
(٨) سبق تخريجه، ص١٠١.

المبحث الثالث

رأينا في ترتيب طرق دفع التعارض

بعد استعراضنا لأقوال وأدلة الأصوليين في ترتيب طرق دفع التعارض، أرى أن ترتيب مسالك دفع التعارض بين الأدلة على النحو التالي[1]:

١- النسخ

٢- الجمع

٣- الترجيح

أما المسلك الرابع فلا أرى له مكان. وهو ما اختلف فيه بين من قال بالتوقف أو التخيير أو التساقط.

وهذه أسباب هذا الترتيب:

أولاً: إذا ثبت نسخ الدليل بنص شرعي، معنى ذلك أن الدليل المنسوخ قد انتهت حجيته، ولم يعد ما يجعله صالحاً لمعارضة الدليل الناسخ، لأن في إعمال الدليلين الناسخ مع المنسوخ معاً، نكون قد أعطينا الحجية لحديث انتهت حجيته بكونه منسوخاً.

هذا على تسليمنا أن النسخ ثبت بنص، أما إن ثبت النسخ بالتاريخ أو بالاحتمال، فيقدم الجمع على النسخ لأن العمل بالدليلين معاً أولى من إهدار أحدهما، وها هو علي بن أبي طالب ﷺ قد أعمل الآيتين معاً، في إزالة الإبهام الناشئ عن التعارض الظاهري في مسألة (الحامل المتوفى عنها زوجها)، لأنه اجتمع فيها وصفان: أحدهما: كونها حاملاً،

---

(١) وهذا الترتيب هو الذي رآه الدكتور السوسوه في كتابه منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث.

ومن المعاصرين من أيد منهج الحنفية في ترتيب طرق دفع التعارض الدكتور بدران أبو العينين وحذا حذوهم في كتابه «أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها». وممن أيد منهج الجمهور الدكتور سيد صالح عوض في كتابه: «دراسات في التعارض والترجيح».

والثاني كونها متوفى عنها زوجها، وكل منهما تناولت حكمه آية: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق:٥]. وكذلك الآية ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة:٢٣٤].

فتدافع الحكمان وتعارضا، فقال علي: تعتد بأبعد الأجلين، أيهما أطول، أجل وضع الحمل، أو أجل عدة الوفاة، وإعمال النصين خير من إهمال أحدهما، ولأنه لم يثبت تاريخ نزول كل منهما، ليعلم المتأخر(١). خلافا لرأي ابن مسعود الذي تمسك به الحنفية.(٢).

ونقل إمام الحرمين عن الإمام الشافعي: (إن تجرد النص ولم يعارضه آخر، فإمكان النسخ مردود، ومدعيه مطالب بنقل النسخ، ولا يكتفى في هذا المقام بغلبة الظن، فإن تعارض نصان، وتطرق إلى أحدهما مسلك من المسالك التي صوَّرناها فعند ذلك يرى الشافعي ترجيح النص الذي لا يتطرق إليه ظن النسخ على الآخر)(٣).

ثانيا: يقدم الجمع إن أمكن على الترجيح - لأنه بالجمع يعمل بالدليلين- وإعمال الأدلة أولى من إهمالها أو إهمال أحدها - صوناً لنصوص الشارع عن البطلان- في حين أن الترجيح بين الأدلة لا يتم فيه إلا العمل بالراجح.

وأما أدلة الحنفية في تقديم الترجيح على الجمع فهي موضع نقد واعتراض:

١- فادعاء صاحب مسلم الثبوت الإجماع على تقديم الترجيح على الجمع، ادعاء باطل، ذلك أن الحنفية أنفسهم غير مجمعين على ذلك، فقد رأينا عبد العزيز البخاري يخالفهم ويوافق رأيه رأي الجمهور في تقديم الجمع على الترجيح؛

٢- كذلك يدحض الإجماع من وجه آخر، وهو أن جمهور الأصوليين يرون تقديم الجمع على الترجيح. وعليه فلا يعد رأي أكثر الحنفية إجماعاً.

---

(١) التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح ١/ ٨٨-٨٩

(٢) الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي ص ١٥٣. ويراجع ص ٢١٥ من هذه الرسالة.

(٣) الجويني: البرهان في أصول الفقة ٢/ ١٨٤

ثالثاً: يعمل بالترجيح إن تعذر الجمع بين الأدلة. وهذا ما فعله الصحابة فهم رجحوا أخبار أمهات المؤمنين على غيرهن عندما تعذر العمل بالأدلة معا.

رابعاً: أرى إلغاء القول بالتخيير أو التوقف أو التساقط. فللترجيح وجوه عديدة وكثيرة، ولاتبقي مجالاً للجوء إلى إسقاط الدليلين أو التوقف عنهما أو التخيير بينهما، وأن القول بتساقطها أو التخيير بينها ما هو إلا كلام نظري ليس له أي أثر عملي، فلا يتصور خلو مسألة عن دليل يبين حكمها.

يقول إمام الحرمين: (يرى الشافعي ترجيح النص الذي لا يتطرق إليه ظن النسخ على الآخر، (ورأيه أولى) من الحكم بتساقط النصين عند تعارضهما) [1].

ومما علمناه أيضا: أنه لا يحق لمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر أن يقول شيئاً من القرآن والسنة: هذا منسوخ إلا بيقين. يؤكد ابن حزم أن من تعدى هذا فقد قفا ما لاعلم له به وترك الحق واليقين، واستعمل الشك والظنون، وذلك ما لا يحل أصلاً، والله يقول: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩ ﴾ [الحجر:٩]... فهذه شواهد قاطعة بأنه لا يجوز البتة أن يكون الله تركنا في عمياء وضلالة لا ندري معها أبداً هل هذا الحكم منسوخ أو غير منسوخ. هذا أمر قد أَمِنّا وقوعه أبداً، إذ لو كان ذلك لكان الدين قد بطل أكثره [2].

---

(١) البرهان في أصول الفقة ٢/ ١٨٤

(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٥٠٥-٥٠٦

المبحث الرابع
أثر الاختلاف في تقديم الجمع على الترجيح أو تأخيره على الاستنباطات الفقهية
(ثمرة الخلاف الفقهية)

كان لاختلاف العلماء في ترتيب طرق دفع التعارض الأثر الواضح في الاستنباطات الفقهية، وتمشياً مع مناهجهم في تقديم الجمع على الترجيح أو العكس اختلفت الأحكام، ومن خلال الأمثلة التي سأطرحها سيتبين لنا أن الجمهور يبدؤون في دفع التعارض بالجمع والتأليف بين الدليلين تبعاً لمنهجهم. بينما يقدم الحنفية الترجيح على الجمع تبعاً لمنهجهم.

وسأبين في المسائل التالية اختلافهم في الجمع بين الدليلين أو ترجيح أحدهما:

المسألة الأولى: الاستنزاه من البول:

ورد في ذلك خبران:

أ- «استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه»[1].

ب- عن أنس ﷺ قال: قدم على النبي ﷺ نفر من عرينة أو عكل، فاجتووا المدينة، فأمرهم النبي بلقاح، وأن يشربوا من أبوالها وألبانها، فانطلقوا، فلما صحّوا قتلوا راعي النبي ﷺ واستاقوا النعم، فجاء الخبر في أول النهار، فبعث في آثارهم، فلما ارتفع النهار

(١) رواه الحاكم في مستدركه، كتاب الطهارة، حديث (٦٧٣) وقال عنه: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولا أعرف له علة. وقد أخرج البخاري في صحيحه عن ابن عباس، قال: مر النبي ﷺ بقبرين فقال: «إنهما ليعذبان، وما يعذبان في كبير، أما أحدهما فكان لا يستتر من البول..» كتاب الوضوء باب من الكبائر أن لا يستتر من بوله، حديث(٥٩). وأخرج البخاري أيضاً ما يدل على نجاسة البول ووجوب غسله، ما رواه أنس من أنه ﷺ «كان إذا تبرز لحاجة أتيته بماء فيغتسل به» كتاب الوضوء باب ما جاء في غسل البول الحديث (٥٨). وعن مسلم مثل ذلك، كتاب الطهارة، باب الدليل على نجاسة البول حديث (٢٩٢).

جيء بهم، فأمر بقطع أيديهم وأرجلهم، وسمرت أعينهم، وألقوا في الحرّة، يستسقون فلا يسقون»[1].

فالحديث الأول: عام في تحريم البول، والثاني: أباح شرب أبوال الإبل.

وفي إزالة هذا التعارض، قدم أبو حنيفة الترجيح على الجمع، فقد قدم حديث التحريم على حديث شرب العرنيين أبوال الإبل. إذ إن التحريم يقدم على الإباحة.

لكن من الحنيفة من جمع بين النصين: بحمل العام على ما لا يؤكل لحمه، كما حمل الإمام محمد فحكم بإباحة بول ما يؤكل لحمه. وجمع بعضهم بين النصين بحمل العام على مالا يكون للتداوي، كما حمل الإمام أبو يوسف فحلل التداوي بأبوال الإبل[2].

يقول ابن رشد: (اتفق العلماء على نجاسة بول ابن آدم[3] ورجيعه إلا بول الصبي الرضيع، واختلفوا فيما سواه من الحيوان. فذهب الشافعي وأبو حنيفة إلى أنها كلها نجسة. وذهب قوم إلى طهارتها بإطلاق ... وقال قوم: أبوالها وأرواثها تابعة للحومها)[4].

المسألة الثانية: نصاب زكاة الزروع والثمار:

ورد في هذه المسألة حديثان. الأول عام، والثاني خاص.

أ- فعن سالم بن عبد الله عن أبيه عن النبي ﷺ أنه قال: «فيما سقت السماء والعيون أو كان عثرياً العشر، وما سقي بالنضح نصف العشر»[5].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابطها، حديث رقم (٢٣٣). ومسلم في صحيحه، (بشرح النووي). كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب حكم المحاربين والمرتدين، حديث رقم (١٦٧١). ورواه غيرهما من أصحاب السنن.

(٢) الأنصاري، فواتح الرحموت ٢/ ٣٦٨، ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير ٣/ ٤.

(٣) فقد أخرج البخاري في صحيحه: «أن أعرابياً قام إلى ناحية من المسجد فبال فيها، فصاح به الناس، فقال رسول الله ﷺ: دعوه، فلما فرغ أمر رسول الله ﷺ بذنوب ماء فصب على بوله» حديث رقم (٢١٩)، كتاب الطهارة.

(٤) ابن رشد بداية المجتهد ونهاية المقتصد ١/ ١٢٠.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب العشر فيما سقي من ماء السماء، حديث رقم (١٤٨٣). ومسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب مافيه العشر ونصف العشر، حديث رقم (٩٨١). كما أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب صدقة الزروع، حديث (١٥٩٦).

ب- ويروي أبو سعيد الخدري ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»[1].

فالحديث الأول عام، يتناول بعمومه وحكمه القليل والكثير من الزروع والثمار، والحكم هو وجوب الزكاة، ومقدارها عشر الناتج مطلقاً.

والحديث الثاني: يحدد نصاب زكاة الزروع والثمار، فيجعله خمسة أوسق فصاعداً. وعلى هذا التحديد، فما دون ذلك لا تجب فيه الزكاة.

فالحديثان بينهما تعارض ظاهري، لأن الحديث العام يوجب الزكاة في القليل والكثير، والحديث الخاص يحدد وجوبها إذا بلغ النصاب (خمسة أوسق).

فطريقة الجمهور في دفع هذا التعارض الظاهري اللجوء إلى الجمع بين النصين أولاً، فحملوا العام على الخاص، فأوجبوا الزكاة فيما أخرجت الأرض فيما كان خمسة أوسق فصاعداً، ولم يوجبوا الزكاة فيما دون النصاب الذي حدده الدليل المخصص، إعمالاً للدليلين معاً.

أما الحنفية- عدا الصاحبين- فإنهم يرجحون الحديث العام «فيما سقت السماء العشر»، على حديث «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة». فالزكاة عندهم واجبة فيما يخرج من الأرض قليله وكثيره، عملاً بعموم حديث «فيما سقت السماء العشر» ولعموم النصوص الأخرى، كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام:١٤١][2].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب زكاة الورق، وباب ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة برقم (١٤٤٧) و(١٤٨٤). ومالك في الموطأ، كتاب الزكاة، باب ما لا زكاة فيه من الثمار (٧٩٤). والحاكم في مستدركه حديث (١٤٩١)

(٢) ابن عبد الواحد، شرح فتح القدير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢/ ١٨٦، ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير ٣/ ٥، الكاساني، بدائع الصنائع ٢/ ٨٩، ابن قدامة، المغني، ٢/ ٥٥٣.

فمنهج الحنفية في تعارض العموم والخصوص- حال جهالة التاريخ- وهما متساويان في قوة الدلالة، البحث عن دليل مرجح، لذلك رجحوا العمل بالعام لأن ذلك أنفع للفقير، فكان الترجيح قائماً على أساس المصلحة[1].

المسألة الثالثة: استقبال القبلة عند قضاء الحاجة:

اختلف العلماء في هذه المسألة لوجود حديثين متعارضين:

أ- فعن أبي أيوب الأنصاري ﷺ عن النبي ﷺ قال: «إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ببول أو غائط، ولكن شرقوا أو غربوا»[2].

ب- عن ابن عمر ﷺ قال: «ارتقيت على ظهر بيت أختي حفصة، فرأيت رسول الله ﷺ قاعداً لحاجته على لبنتين مستقبلاً الشام مستدبراً القبلة»[3].

الحديثان متعارضان في الظاهر، فالأول يدل على تحريم استقبال القبلة أو استدبارها ببول أو غائط، والحديث الثاني يدل على جواز ذلك.

فجمهور العلماء دفعوا التعارض بالجمع بين الحديثين، تمشياً مع منهجهم في تقديم الجمع على الترجيح، فحملوا حديث النهي عن استقبال القبلة على حالة قضاء الحاجة في الصحاري حيث لا سترة، وحملوا حديث الجواز على حالة قضاء الحاجة في البنيان أو مع وجود السترة[4].

---

(١) الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي ص ٤٤٠

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب قبلة أهل المدينه وأهل الشام والمشرق، حديث (٣٩٤). ومسلم في صحيحه (بشرح النووي). كتاب الطهارة، باب الاستطابه، حديث رقم (٢٦٤). وأبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب كراهة استقبال القبلة عند قضاء الحاجة، حديث رقم (٨).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطهارة باب التبرز في البيوت، حديث رقم (١٤٨). ومسلم في صحيحه، كتاب الوضوء، باب الاستطابه، حديث رقم (٢٦٦).

(٤) الشافعي، اختلاف الحديث، ص١٢١، ابن رشد، بداية المجتهد ١/ ١٣٠، ابن قدامة، المغني ١/ ١٨٦، الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي ١/ ٢٦، البغا والخن، الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي ط٢، دار القلم، دمشق ١٩٩٦، ج١/ ٥٠-٥١.

يقول الشافعي[1]: (كان القوم عرباً إنما عامة مذاهبهم في الصحارى، وكثير من مذاهبهم لا حشّ فيها يسترهم، فكان الذاهب لحاجته إذا استقبل القبلة أو استدبرها، استقبل المصلى بفرجه أو استدبره، ولم يكن عليهم ضرورة في أن يشرقوا أو يغربوا، فأمروا بذلك، وكانت البيوت مخالفة للصحراء، فإذا كان بين أظهرها كان من فيه مستتراً لا يراه إلا من دخل أو أشرف عليه، وكانت المذاهب بين المنازل متضايقة لا يمكن من التحرف فيها ما يمكن في الصحراء، فلما ذكر ابن عمر ما رأى من رسول الله من استقباله بيت المقدس، وهو حينئذ مستدبر الكعبة، دل على أنه إنما نهى عن استقبال الكعبة واستدبارها في الصحراء دون المنازل.

أما الحنفية فمنهجهم المعتاد في دفع التعارض هو البدء بالترجيح، فرجحوا حديث النهي عن استقبال القبلة أو استدبارها ببول أو غائط على حديث الجواز.

وقالوا: بتحريم استقبال القبلة مطلقاً ببول أو غائط، سواء كان في الصحاري حيث لا سترة أو في البنيان حيث السترة[2]، لعموم أحاديث النهي[3]. ووجب أن يصار إلى الحديث المثبت للشرع، وإن العمل لم يجب بالظن وإنما وجب بالأصل المقطوع[4].

ووجهة الحنفية في ذلك. أنه في حالة جهل التاريخ، يلجأ إلى الترجيح، وهنا يرجح المحرم على المبيح، كما حرم أكل الضب فيكون المحرم ناسخاً للمبيح[5].

ومن الفقهاء من ذهب مذهب الرجوع إلى البراءة الأصلية عند التعارض، لأن الشك يسقط الحكم ويرفعه، وهو مذهب داود الظاهري، ولكن خالفه ابن حزمٍ في هذا الأصل[6].

---

(١) الشافعي، اختلاف الحديث، ص١٢١

(٢) ابن عبد الواحد، شرح فتح القدير ١/ ٣٦٦

(٣) ابن قدامة، المغني ١/ ١٨٥

(٤) ابن رشد، بداية المجتهد ١/ ١٣٠

(٥) البخاري، كشف الأسرار ٣/ ١٤٧

(٦) ابن رشد، بداية المجتهد ١/ ١٣٠

المسألة الرابعة: بيع العرايا:

وقد ورد فيها الآتي:

أ- عن ابن عمر ﷺ قال: «نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة، أن يبيع ثمر حائطه إن كان نخلاً بتمر كيلاً، وإن كان كرماً أن يبيعه بزبيب كيلاً، وإن كان زرعاً أن يبيعه بكيلِ طعامٍ، نهى عن ذلك كله»[1].

ب- عن زيد بن ثابت ﷺ: «أن رسول الله ﷺ رخص في العرايا، أن يخرصها كيلاً»[2].

الناظر في هذين الحديثين يرى تعارضاً بينهما.

فالحديث الأول ينهي عن المزابنة[3]، التي فسرها ابن عمر بالحديث بأنها: بيع ثمر الرطب بالتمر كيلاً، وبيع العنب بالزبيب كيلاً.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب بيع الزرع بالطعام كيلاً، حديث رقم (٢٢٠٥). ومسلم في صحيحه (بشرح النووي)، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرطب بالتمر إلا في العرايا حديث (١٤٤٢) (٧٦). وأبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب بيع المزابنة، حديث (٣٣٤٨) و(٣٣٤٩). والشافعي في اختلاف الحديث ص ٢٦٣. والبيهقي في سننه، باب المزابنة ٥/ ٤٩٨. حديث (١٤٩٩).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب بيع الزبيب بالزبيب، حديث (٢١٧٣) وفي باب تفسير العرايا حديث (٢١٩٢) ومسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرطب بالثمر إلا في العرايا (١٥٤٠). وأبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب في بيع العرايا حديث (٣٣٦٢) و(٣٣٦٣). والشافعي في اختلاف الحديث ص٢٦٣. والبيهتي في سننه، باب تفسير العريا ٥/ ٥٠٣ حديث (١٠٧٩٦).

(٣) والمزابنه هي: كل بيع كان من صنف واحد من الطعام بيع منه كيل معلوم بجزاف، وكذلك جزاف بجزاف (اختلاف الحديث للشافعي ص٢٦٤). وفسرها البخاري بأنها: بيع التمر بالتمر وبيع الزبيب بالكرم، (صحيح البخاري ص٣٩٠). ويعرفها الشوكاني: بأنها بيع النخل بأوساق من التمر، وبيع العنب بالزبيب، قال: وألحق الشافعي كل بيع مجهول- انظر الشوكاني: نيل الأوطار ٥/ ١٨٧.

والحديث الثاني رخص في بيع العرايا[1]، وهو بيع الرطب في رؤوس النخل بخرصه تمراً، فيكون هذا معارض للحديث الأول.

فالجمهور أعملوا الدليلين معاً بالجمع بينهما، بأن حملوا العام على الخاص، فخصصوا عموم النهي عن بيع المزابنة بحديث الترخيص في بيع العرايا[2]. وعليه فإن الجمع بين الحديثين يعطي معنىً يفيد حرمة بيع المزابنة إلا إذا كان في صورة بيع العرايا.

يقول ابن القيم: (وأما ربا الفضل فأبيح منه ما تدعو إليه الحاجة كالعرايا، والنصوص الواردة في غايتها عامة أو مطلقة، ولا ينكر تخصيص العام، أو تقييد المطلق)[3].

ويقول صاحب المغني: (ولو قدر تعارض الحديثين وجب تقديم حديثنا لخصوصه جمعاً بين الحديثين وعملاً بكلا النصين) [4].

ويبين الشافعي أن هذا التعارض مما يندفع بالتخصيص، وأن العرايا مما رُخِّص به، فيقول: (وإذا رخص رسول الله ﷺ في بيع العرايا وهي رطب بتمر، كان نهيه عن الرطب بالتمر، والمزابنة عندنا - والله أعلم- من الجمل التي مخرجها عام وهي يراد بها الخاص، والنهي عام على ما عدا العرايا، والعرايا مما لم تدخل في نهيه) [5].

---

(١) والعرايا يعرفها الشافعي: بأن يشتري الرجل ثمر النخلة وأكثر بخرصه من التمر، يخرص الرطب رطباً، ثم يقدر كم ينقص إذا يبس، ثم يشتري بخرصة تمراً، ويقبض الثمن قبل أن يفترق البائع والمشتري. فإن تفرقا، فسد البيع. (اختلاف الحديث ص ٢٦٤). وقال مالك: العرية أن يعتري الرجل الرجل النخلة، ثم يتأذى بدخوله عليه، فرخص له أن يشتريها منه بتمر. (صحيح البخاري، باب تفسيرالعرايا ص٣٩١).

(٢) ابن قدامة، المغني ٤/ ١٤٤، الشوكاني: نيل الأوطار ٥/ ٢١٢.

(٣) ابن القيم، أعلام الموقعين عن رب العالمين ص٣٢٩.

(٤) ابن قدامة، المغني ٤/ ١٩٧. ثم بين ابن قدامة أن الجمهور قد اختلفوا في مقدار الترخيص في بيع العرايا، فاتفقوا على أنها لا تجوز في زيادة على خمسة أوسق، وتجوز فيما دون ذلك أما في خمسة أوسق فلا يجوز عند أحمد وأحد قولي الشافعي، وتجوز عند مالك وقول الشافعي (المغني ٤/ ١٩٧).

(٥) الشافعي اختلاف الحديث ص٢٦٤، ويعلل الشافعي النهي عن المزابنة، بأن البيع تم بكيل معلوم بجزاف، كذلك جزاف بجزاف، والجزاف مجهول. وأن نهي النبي عن بيع الرطب بالتمر، لأن الرطب ينقص إذا يبس، في معنى المزابنة إذا كان ينقص إذا يبس، فهو تمر بتمر أقل منه، فصار تمراً لا يعلم قدره (اختلاف الحديث ص٢٦٤).

أما الحنفية: فكعادتهم في اللجوء إلى الترجيح عند التعارض، فقد رجحوا حديث النهي عن بيع المزابنة على حديث الرخصة في بيع العرايا، لأنها صورة من بيع المزابنة، والحديث الأول متفق على قبوله، فيرجح على الثاني المختلف في قبوله. ولأنه بيع الرطب بالتمر من غير كيل في أحدهما فلم يجز كما لو كان على وجه الأرض أو فيما زاد على خمسة أوسق[1].

والمزابنة المنهي عنها عند أبي حنيفة: هو بيع التمر على الأرض بالتمر في رؤوس النخيل لموضع الجهل بالمقدار الذي بينهما(التساوي)[2].

المسألة الخامسة: القضاء بشاهد ويمين المدعي

ورد في المسألة الآتي:

أ- قوله ﷺ: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر»[3].

ب- وروي عنه ﷺ: «أنه قضى بالشاهد واليمين»[4].

من المعلوم أن عبء الإثبات في الدعوى يقع على كاهل المدعي، ولكن إذا عجز المدعي عن إقامة البينة وأنكر المدعى عليه طلب منه اليمين على إنكاره، وهذا موضع اتفاق.

لكن إذا نكل المدعى عليه عن اليمين، يقضى للمدعي بنفس النكول عند الحنفية. أما الجمهور فلم يحكموا بالنكول إلا أن يحلف المدعي أو يكون له شاهد واحد[5].

فهل يصح للقاضي أن يقضي بشاهد واحد ويمين صاحب الحق؟

الحديث الثاني يدل على جواز ذلك، فتوجه اليمين إلى المدعي إذا نكل المدعى عليه عنه.

---

(١) ابن عبد الواحد، شرح فتح القدير ٦/ ٥٤، ابن قدامه، المغني ٤/ ١٩٧.

(٢) ابن رشد، بداية المجتهد ٢/ ٣٠٤.

(٣) سبق تخريجه، ص٥٠.

(٤) سبق تخريجه، ص٥١.

(٥) الكاساني: بدائع الصنائع ٦/ ٣٤٤، ابن رشد: بداية المجتهد ٢/ ٦٤٣.

جاء في المهذب: (إذا ادعى رجل على رجل حقاً فأنكره، ولم يكن للمدعي بيِّنته، فإن كان ذلك في غير الدم حلف المدعى عليه، فإن نكل عن اليمين، ردَّت اليمين على المدعي)[١].

لكن هذا يتعارض مع ظاهر الحديث الأول الذي دل على أن اليمين توجه على المدعى عليه(المنكر). وأن البينة هي شاهدان للمدعي.

فأعمل الجمهور النصين معاً وجمعوا بينهما، وقالوا: كل يمين على من أنكر إلا إذا كان مع المدعي شاهد ويمين، يقضى له بذلك في الأمور المالية[٢].

قال الشافعي (اليمين مع الشاهد لا يخالف من ظاهر القرآن شيئاً، لأنا نحكم بشاهدين، وبشاهد وامرأتين، ولا يمين، فإذا كان شاهد حكمنا بشاهد ويمين، وليس هذا بخلاف ظاهر القرآن، لأنه لم يحرم أن يجوز أقل مما نص عليه في كتابه، ورسول الله أعلم بمعنى ما أراد الله)[٣].

يقول ابن القيم: (فقد ثبت تحليف المدعي إذا أقام شاهداً واحداً، والشاهد أقوى من النكول، فتحليفه مع النكول أولى.. وقد روي في حديث مرفوع أن النبي ﷺ: «ردَّ اليمين على طالب الحق»[٤]. فإنه إذا نكل قوي جانب المدعي فظن صدقه، فشرع اليمين في حقه، فإنما اليمين شرعت في جانب المدعى عليه لقوة جانبه بالأصل، فإذا شهد الشاهد الواحد ضعف هذا الأصل، وقوي جانب المدعي باليمين، وهكذا إذا نكل ضعف أصل البراءة)[٥].

---

(١) الشيرازي: المهذب في فقه الإمام الشافعي ٢/ ٣١٨.

(٢) الشافعي: اختلاف الحديث ص٢٨١، ابن رشد: بداية المجتهد ٢/ ٦٤١.

(٣) البيهقي، السنن الصغرى، نسخة الأعظمي ٩/ ١٤٢.

(٤) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأقضية، باب اليمين على المدعى عليه، حديث (٣٦١٩) وقد طعن فيه الحنفية ولم يصح عندهم، ولكن صححه الشافعية. (انظر: الأعظمي، محمد ضياء الرحمن، سنن البيهقي الصغرى، ط١ مكتبة الرشيد، السعودية، ٢٠٠١، حديث (٤٢٦٣)).

(٥) ابن القيم: اعلام الموقعين عن رب العاملين ص٧٠٧.

أما الحنفية: فقد رجحوا حديث البينة على حديث الشاهد واليمين فلم يقولوا بالقضاء باليمين مع الشاهد[1]، ولم يروا في ذلك تعارضاً أصلاً لأن من شرط المعارضة بين الدليلين، التساوي بينهما، وهنا لم يتحقق الشرط، إذ إن حديث البينة مشهور، وحديث القضاء باليمين مع الشاهد آحاد.

ومن المعلوم أن الحنفية يقدمون المشهور على الآحاد، لأن الآحاد لا يفيد إلا الظن، والمشهور يفيد علم طمأنينة، أي: ظناً قريباً من اليقين، لذلك هو أقوى من الآحاد فيقدم عليه. لذا لم يقولوا بالقضاء باليمين مع الشاهد[2].

يقول الكاساني: (كما أن حديث البينة يرجح على حديث الشاهد واليمين، لأنه طعن فيه ولم يصح، وقال الزهري فيه: أنه بدعة. وأول من قضى بهما معاوية. وما ثبت في قضاء الصحابة بالشاهد واليمين ففي باب الأمان، وعندنا يجوز القضاء في بعض أحكام الأمان بشاهد واحد)[3].

المسألة السادسة: طهارة المني:

اختلف العلماء في المني: هل هو نجس أم لا؟

وقد روت عائشة فيه ما يلي:

أ- «كنت أغسل ثوب رسول الله ﷺ من المني فيخرج إلى الصلاة وإن فيه لبقع الماء»[4].

ب- وفي رواية أخرى: «أفركه من ثوب رسول الله ﷺ فيصلي فيه»[5].

---

(١) الكاساني: بدائع الضائع ٦/ ٣٤٤، ابن رشد: بداية المجتهد ٢/ ٦٤١.

(٢) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير ٣/ ٢٧.

(٣) الكاساني: بدائع الضائع ٦/ ٣٤٤.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب غسل المني وفركه، حديث رقم (٢٣٠) واللفظ له، وعند مسلم (٢٨٩) أن عائشة سئلت أيغسل المني أم يغسل الثوب؟ فقالت إنه كان يغسل المني ثم يخرج إلى الصلاة في ذلك الثوب وأنا انظر إلى أثر الغسل فيه»

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب حكم المني، حديث رقم (٢٨٨). وأبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب حكم المني يصيب الثوب، حديث (٣٧٢).

تعارضت الروايتان في حكم المني. فالأولى تبين غسل الثوب الذي أصابه المني. والثانية تدل على عدم نجاسته لجواز فركه من غير غسل وصحة الصلاة بذلك.

حكم الجمهور بطهارة المني جمعاً بين الروايتين، فقد أعملوا النصين معاً، وأولوا حديث الغسل بأنه محمول على غسل النظافة، لأن الفرك لا يطهر نجساً، وأن المني يشبه الخارج من البدن كاللبن والفضلات الطاهرة[1].

يقول ابن القيم: (وقد أوجب الشارع الغسل من المني دون البول، وهذا من أعظم محاسن الشريعة، وما اشتملت عليه من الرحمة والحكمة، فإن المني يخرج من جميع البدن، ولهذا سماه الله -تعالى- (سلالة) لأنه يسيل من جميع البدن، أما البول فإنما هو فضلة الطعام والشراب المستحيلة في المعدة، والمثانة، فتأثر البدن بخروج المني أعظم من تأثره بخروج البول.. ويضيف ابن القيم الحكم بذلك: بأن الغسل يحدث نشاطاً وقوة للبدن وأن الجنابة توجب ثقلاً وكسلاً، وترك الغسل مضر) [2].

أما الحنفية: فرجحوا حديث الغسل على حديث الفرك. وبالتالي حكموا بنجاسة المني. لأن الغسل يدل على النجاسة، كما أن الفرك يزيل النجاسة، إذ إن النجاسة تزال بغير الماء[3]

وعليه فإن المرجح عند الحنفية هو نجاسة المني لوجوب إزالته والتطهر منه.

المسألة السابعة: إباحة أكل الضبع:

ورد في المسألة التالي:

أ- عن أبي ثعلبة الخُشَني أن رسول الله: «نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع»[4].

---

(١) ابن رشد، بداية المجتهد ١/ ٢٢.

(٢) ابن القيم أعلام الموقعين عن رب العالمين ص٢٨٣

(٣) ابن رشد، بداية المجتهد ١/ ٢٢.

(٤) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الذبائح والصيد، باب أكل كل ذي ناب من السباع، حديث (٥٥٣٠)

ب- وروى عبد الرحمن بن أبي عمار، أنه سأل جابر بن عبد الله عن الضبع. قال: «فقلت: الضبع آكلها؟ قال: نعم، قلت: أصيد هي؟ قال: نعم. قلت: فأنت سمعت ذلك من رسول الله ﷺ قال نعم. ويجعل فيه كبش إذا صاده المحرم»[1].

بين هذين الحديثين تعارض ظاهري.

فالحديث الأول: واضح في بيان تحريم لحوم السباع عموماً.

والحديث الثاني: يستثني الضبع من التحريم. ويفيد إباحة أكله علماً أنه من السباع.

فبين الحديثين تعارض من جهة العموم والخصوص كما نرى.

فمن رأى الضبع محرماً رجح حديث عموم لفظ السباع. ومن أباحه جمع بين الروايتين بحمل العام على الخاص. (أعمل النصين معاً).

قال الشافعية: يؤكل الضبع، وإنما المحرم هو السباع التي تعدو على الناس كالأسد والنمر والذئب، وقالوا: يحرم أكل كل ذي ناب من السباع إلا الضبع[2].

جاء في المهذب: (ويحل أكل الضبع، لقوله عز وجل ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ﴾ [الأعراف:١٥٧]. قال الشافعي رحمه الله: ما زال الناس يأكلون الضبع ويبيعونه بين الصفا والمروه، وروى جابر: أن الضبع صيد يؤكل وفيه كبش إذا أصابه المحرم)[3].

ويقول ابن القيم في التفرقة بين الضبع وغيره من ذي الناب: (ومن تأمل ألفاظه ﷺ الكريمة تبين له اندفاع هذا السؤال، فإنه إنما حرم ما اشتمل عليه الوصفين: أن يكون له ناب، وأن يكون من السباع العادية بطبعها كالأسد والذئب والنمر والفهد، وأما الضبع فإنما فيها أحد الوصفين، وهو كونها ذات ناب، وليس من السباع العادية. ولا ريب أن

---

(١) أخرجه ابن ماجه (٣٢٣٦)، والترمذي (٨٥١)، و(١٧٩١) وأحمد في «المسند» ٢/ ٣١٦، الحديث (١٤٤٢٥). وقوله: «ويجعل فيه كبش...» أخرجه أبو داود (٣٨٠١)، وابن ماجه (٣٠٨٥)، وهو في «صحيح ابن حبان» (٣٩٦٤).

(٢) ابن رشد، بداية المجتهد ١/ ٦٢٦، ابن قدامه: المغني ١١/ ٦٧.

(٣) الشيرازي: المهذب ١/ ٢٤٧.

السباع أخص من ذوات الأنياب. ولا ريب أن القوة السبعية التي في الذئب والأسد والنمر والفهد ليست في الضبع حتى تحجب التسوية بينهما في التحريم. ولا تعد الضبع من السباع لغة ولا عرفاً) [1].

ويرى ابن قدامة أن المحرم من الحيوانات ماسماه الله في كتابه، وما عدا ما ذكر، فما استطابته العرب فهو حلال لقوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ﴾ [الأعراف:١٥٧]، وما استخبثته العرب فهو محرم، لقوله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف:١٥٧]، والذين تعتبر استطابتهم واستخباثهم هم أهل الحجاز من أهل الأمصار لأنهم الذين نزل عليهم الكتاب وخوطبوا به) [2] أي: العرب وأراد قريشاً.

أما الحنفية: فتمشياً مع منهجهم في اللجوء إلى الترجيح بين الأدلة المتعارضة، فقد رجحوا الحديث العام المحرم كل أنواع السباع، ولم يقولوا بإباحة أكل الضبع، بل اعتبر أبو حنيفة أن كل ما أكل اللحم فهو سبع حتى الفيل[3].

ووجه الترجيح عند الحنفية في أخذهم بتحريم عموم السباع أمرين:

الأول: لأن حديث التحريم يرجح على المبيح، والمحرم يقضي على المبيح احتياطاً.

والثاني: لأن حديث التحريم مشهور، والمشهور يرجح على الآحاد[4].

المسألة الثامنة: إباحة أكل الضب:

تعارضت الأخبار الواردة في أكل الضب، فمنها ما جاء واضحاً في إباحته، ومنها ما دل على حرمة أكلها.

---

(١) ابن القيم أعلام الموقعين عن رب العالمين ص ٣١٦.

(٢) ابن قدامة المغني ١١/ ٦٥.

(٣) ابن رشد، بداية المجتهد ١/ ٦٢٦.

(٤) البخاري: كشف الأسرار ٣/ ١٤٨، الكاساني: بدائع الصنائع ٥/ ٨٥.

وهذه الأحاديث التي أدت إلى الاختلاف:

أ- «أن خالداً أكل الضب بحضرة النبي ﷺ ولم يأكل منه ﷺ فسأله خالد: أحرام هو؟ قال: لا، لم يكن بأرض قومي، فأجدني أعافه. قال خالد: فاجتررته فأكلته ورسول الله ينظر إلي»[1].

«وقد سئل ﷺ عن الضب: أحرام هو؟ فقال: لَسْتُ بآكله ولا مُحَرِّمه»[2].

ب- وروي عن عبد الرحمن بن حسنة أنه قال: نزلنا بأرض كثيرة الضباب، فأصابتنا مجاعة وطبخنا منها، وإن القدور لتغلي بها إذا جاء رسول الله ﷺ فقال: «ما هذا؟ فقلنا: ضباب أصبناها. فقال: إن أمة من بني إسرائيل مسخت دواباً في الأرض وأنا أخشى أن تكون هذه فأكفِئُوها»[3].

«وقد جاءت سائلة إلى بيت عائشة، فأعطتها من لحم الضب. فقال لها رسول الله ﷺ: أتطعمين مالا تأكلين»[4].

إزاء هذه النصوص، اختلفت مناهج العلماء في الأخذ بها.

فالشافعية ومن وافقهم بتقديم الجمع على الترجيح، أعملوا النصوص جميعها، وحملوا الكراهة في الأحاديث على كراهة التنزيه لا كراهة التحريم.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصيد، باب الضب، حديث رقم (٥٥٣٧)، ومسلم في صحيحه، كتاب الصيد والذبائح، باب إباحة الضب، حديث رقم (١٩٤٣) و (١٩٤٥). وأبو داود في سننه، كتاب الأطعمة، باب في أكل الضب، حديث (٣٤٩٤)، والبيهقي ٩/ ٥٣٣ حديث (١٩٩٥٥).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأطعمة، باب الضب، حديث (٥٥٣٦). ومسلم في صحيحه، كتاب الصيد، ومايؤكل من الحيوان، باب إباحة الضب، حديث (١٩٤٣). وأبو داود في سننه، كتاب الأطعمة، باب أكل الضب، حديث (٣٧٩٤).

(٣) أخرجه أحمد في «مسنده» برقم (١٧٧٥٧)، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» (٣٢٧٥) و(٣٢٧٦)، وفي «شرح معاني الآثار»، ٤/ ١٩٧.

(٤) أخرجه بنحوه أحمد في «مسنده» (٢٤٧٣٦)، والبهيقي في سننه، باب ما جاء في الضب ٩/ ٣٣٧. حديث (١٩٩٧٠) و (١٩٩٦٩).

ومن لم ير تآلفاً بين النصوص المذكورة (الحنفية) صار إلى الترجيح.

فالجمهور: قالوا بإباحة أكل الضب، لعموم الآيات التي تحل الطيبات - كقوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَـٰتِ﴾ [الأعراف:١٥٧]. والضب يصطاد وهو مستطاب، ولا يتقوى بنابه، ولقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ [الأنعام:١٤٥].

قال الشافعي: (وحديث ابن عباس موافق لحديث ابن عمر أن رسول الله ﷺ امتنع عن أكل الضب لأنه عافه، لا لأنه حرمه) [(١)].

ويقول الشيرازي: (ويحل أكل الضب لما روى ابن عباس رضي الله عنه أنه أخبره خالد ابن الوليد أنه دخل مع النبي ﷺ بيت ميمونة - رضي الله عنها- فوجد عندها ضباً محنوذاً، فقدمت الضب إلى رسول الله ﷺ فرفع يده، فقال خالد: أحرام الضب يا رسول الله؟....الحديث) [(٢)].

أما الحنفية - وهم يقدمون الترجيح على الجمع عند تعارض الأدلة، فقد حكموا بالترجيح وجعلوا الحديث المحرم مقدماً على حديث الإباحة. وجعلوا المحرم ناسخاً للمبيح لاختلاف زمان ورود الأخبار دلالة، لأنهما وجدا في زمانين مختلفين. والعمل بالناسخ اليقين أولى من العمل بالمحتمل.

فدل أن كراهة النبي ﷺ للضب هي التحريم، إذ لو لم تكن للتحريم لأمر عائشة بالتصدق منه.

يقول البخاري: (فنحن رجحنا المحرم على المبيح، وحملنا دليل الإباحة على ما كان قبل التحريم) [(٣)].

---

(١) الشافعي، اختلاف الحديث ص١٣٠.
(٢) الشيرازي، المهذب ١/ ٢٤٧.
(٣) البخاري: كشف الأسرار ٣/ ١٤٨.

ويقول الكاساني: (ولنا قوله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف:١٥٧]، والضب من الخبائث.. وقوله ﷺ: «أتطعمين مالا تأكلين؟». ولا يحتمل أن يكون امتناعه لما أن نفسه الشريفة عافته، لأنه لو كان كذلك لما منع من التصدق به كشاة الأنصاري، أنه لما امتنع من أكلها أمر بالتصدق بها، ولأن الضب من جملة المسوخ، والمسوخ محرمة كالدب والقرد والفيل فيما قيل.

وروى بعض صحابة رسول الله ﷺ أنا كنا في بعض المغازي فأصابتنا مجاعة فنزلنا في أرض كثيرة الضباب، فنصبنا القدور، وكانت القدور تغلي، إذ جاء النبي ﷺ فقال: «ما هذا؟ قلنا: الضب يارسول الله، فقال ﷺ إن أمة مسخت...الحديث») (١).

ونحن نؤيد رأي الجمهور إذ ليس بالأحاديث ما ينص على حرمة الضب، كما فهم هذا ابن عباس، حيث قال: أكل -الضب- على مائدة رسول الله، ولو كان حراماً ما أكل على مائدته(٢).

المسألة التاسعة: قتل المرتدة:

١- روى ابن عباس ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «من بدل دينه فاقتلوه»(٣).

٢- وروى ابن عمر -رضي الله عنهما- أن رسول ﷺ: «نهى عن قتل النساء»(٤).

فالحديث الأول عام في الرجال والنساء، خاص بأهل الردة. ويأمر بقتل المرتد مطلقاً. والحديث الثاني: خاص في النساء عام في الحربيات والمرتدات، وينهى عن قتلهن.

---

(١) الكاساني: بدائع الصنائع ٥/ ٨٥.

(٢) البهيقي، السنن الكبرى ٩/ ٥٣٤، حديث(١٩٩٦٠).

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد، باب لا يعذب بعذاب الله، حديث (٣٠١٧).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد، باب قتل النساء في الحرب، حديث (٣٠١٥)، وأبو داود، كتاب الجهاد، باب قتل النساء، حديث (٢٦٦٩)، ومسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب تحريم قتل النساء والصبيان في الحرب، حديث (١٧٤٤). وابن ماجه في سننه، كتاب الجهاد، باب الغارة والبيات وقتل النساء والصبيان، حديث (٢٨٤٢).

فتعارض الحديثان في المرتدة. هل تقتل عملاً بحديث ابن عباس. أو لا تقتل عملاً بحديث ابن عمر. ولا يمكن دفع عموم كل منهما بخصوص الآخر. لأنه إذا خص عموم الأول، وقصر الحكم على غير النساء، صار معناه: من بدل دينه من الرجال فاقتلوه. ولا تقتلوا المرأة المرتدة.

وإذا خص عموم الحديث الثاني بخصوص الأول، وهو كون من يقتل من أهل الردة، صار معناه: نهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء غير المرتدات وهن الحربيات. فاقتضى ذلك جواز قتل المرتدة[1].

وقد ذهب جمهور العلماء إلى العمل بالحديثين معاً بالتخصيص. فعملوا بعموم حديث (من بدل دينه فاقتلوه). وقالوا: يقتل المرتد رجلاً كان أو امرأة. لأنه كلمة (من) تعم الذكر والأنثى. وخصصوا بهذا الحديث عموم حديث النهي عن قتل النساء.

فقالوا: لا تقتل المرأة إلا إذا ارتدت، لأن الكفر بعد الإيمان أغلظ من الكفر الأصلي وهي علة قتل المرتدة عموماً.

أما النهي عن قتل النساء، إنما قصد به الكافرات الأصليات، لعلة أنهن لا يقاتلن، فنهى عن قتلهن كما فهم من سياق الحديث: «ما كانت هذه لتقاتل.. الحق بخالد فلا يقتلن ذرية ولا عسيفاً»[2]. فتقر على دينها كالرجل من أهل الصوامع والشيوخ.

وعليه فإن المرتد يقتل مطلقاً سواء كان رجلاً أو امرأة، وهو قول أبي بكر وعلي والحسن والزهري والنخعي ومكحول ومالك وحماد والليث والأوزاعي والشافعي وإسحاق[3].

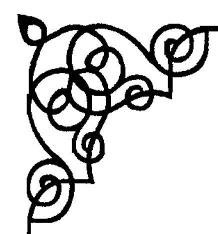
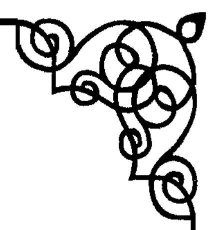
(١) عوض، دراسات في التعارض والترجيح، ص٣٧٤.
(٢) أخرجه الحاكم في «المستدرك»، ٢/ ١٣٣، الحديث ٢٥٦٥، والبيهقي في «السنن الكبرى» ٩/ ٩١ الحديث (١٨٦٢١).
(٣) ابن قدامة، المغني ١/ ٧٢، والشيرازي، المهذب ٢/ ٢٣٣، ابن رشد، بداية المجتهد ٢/ ٦٢٨. وابن حزم، المحلى، تحقيق أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١١/ ١٩١، والبهوتي، كشاف القناع على متن الإقناع، تحقيق هلال مصيلحي، مكتبة النصر الحديثة، الرياض ٦/ ١٧٤.

أما الحنفية فقد نهجوا منهج الترجيح ورأوا العمل بعموم النهي عن قتل النساء، فتجبر المرأة عند أبي حنيفة على الإسلام بالحبس وتضرب أسواطاً تعزيراً على صنعها حتى تسلم أو تموت، وجعلوا حديث النهي عن قتل النساء مخصصا لعموم حديث (من بدل دينه فاقتلوه). وبناءً على هذا التخصيص يجب قتل المرتد ما لم يكن امرأة.

وكما أن المرأة الكافرة كفراً أصلياً منهيٌّ عن قتلها، فالأولى أن لا تقتل المرأة الكافرة كفراً طارئاً، ولأن المرأة تتبع زوجها والذي يقاتل هو زوجها وليس العكس، والاستتابه فعلُ خيرٍ ودعاءٌ إلى الخير وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر، فكان ذلك واجباً، وكان فاعله مصلحاً[1].

ونرى أن المرأة المرتدة تقتل عملاً بعموم الحديث الأول، أما قول الحنفية بأن الأولى عدم قتل المرأة الكافرة كفراً طارئاً. يجاب عليه بأن المرأة الزانية المحصنة كيف أباح الشارع قتلها، فكيف يجيز الشارع قتلها ويمنع قتل المرتدة، وكان الأولى بالحنفية أن يقيسوا قتل المرأة المرتدة على المحصنة، لا أن يقيسوا الكفر الطارئ على الكفر الأصلي، لأن الرجال والنساء يقرون على الكفر الأصلي ولا يقرون على الكفر الطارئ.

(١) الكاساني، علاء الدين بن مسعود (ت ٥٨٧هـ) بدائع الصنائع، ط١، دار الفكر بيروت ج٧/ ٢٠٠، وابن قدامة، المغني ١٠/ ٧٢، والنسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد، البحر الرائق، تحقيق زكريا عميرات، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧، ج٥/ ٢١٧، وابن حزم، المحلى ج١١/ ١٩٢.

الفصل الرابع

مسالك الترجيح العامة

وفيه مقدمة و خمسة مباحث

- المبحث الأول: الترجيح بقطعية أحد الدليلين
- المبحث الثاني: الترجيح بقوة الظهور
- المبحث الثالث: ترجيح بقوة الدلالة على المعني .
- المبحث الرابع: ترجيح الأصل الشرعي العام على النص الجزئـي للمسألة الفرعية.
- المبحث الخامس: الترجيح بالاحتياط





الفصل الرابع

مسالك الترجيح العامة

المقدمة:

جعلنا الحديث في هذا الفصل عن المسالك العامة للترجيح، ونعني بذلك المناهج التي لا تختص بنوع واحد من الأدلة، بل قد يشترك فيها النص القطعي الثبوت، والنص الظني، وقد يشترك فيها النصوص القرآنية والأخبار، لأن وجوه الترجيح فيها تحتاج إلى تأمل ونظر من المجتهد، وإن كان مجال الاجتهاد فيها ضعيف، إلا أن دلالات النصوص فيها متفاوتة في القوة.

وسنرى أن ثمة وجوه للترجيح في النصوص القرآنية ذات الدلالات الظنية، وما أجمل كلام الزركشي حين يقول في البحر: (اعلم أن الله لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة، بل جعلها ظنية قصداً للتوسيع على المكلفين، لئلا ينحصروا في مذهب واحد لقيام الدليل عليه، وإذا ثبت أن المعتبر في الأحكام الشرعية الأدلة الظنية، فقد تُعارضُ بعارضٍ في الظاهر بحسب جلائها وخفائها، فوجب الترجيح بينهما، والعمل بالأقوى)[1].

ونمضي في هذا البحث ونحن نرجح حقيقة وجود الترجيح بين القطعيات، ولكن بمدلوله لا بثبوته وبسنده، يقول الإمام السبكي: (لا يصار إلى الترجيح بين القطعيين بقوة الإسناد، بل يرجح بكون حكم أحدهما حظراً والآخر إباحة، وأن يكون أحدهما مثبتاً والآخر نافياً. وفي الظنيين يرجح بقوة الإسناد)[2].

---

(١) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ١٠٨

(٢) السبكي، تاج الدين، الإبهاج في شرح المنهاج ٣/ ٢١٥.

ويؤيد صدق دعوانا أن الأصوليين بحثوا في ترجيح دلالات الألفاظ من حيث وضوحها أو قطعيتها، ولا يخفى أنهم مثلوا لذلك بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

يقول السرخسي: (وكذلك الآيتان إذا وقعت المعارضة بينهما، لا تترجح إحداهما بآية أخرى بل تترجح بقوة في معنى الحجة، وهو أنه نص مفسر والآخر مؤول)[1].

---

(١) السرخي: أصول السرخسي ٢/ ٢٥١.

المبحث الأول
الترجيح بقطيعة أحد الدليلين

ويتجلى هذا في تعارض العام مع الخاص - عند الحنفية وحدهم- لأنهم هم الذين يحكمون بتعارض العام مع الخاص لتساويهما في الدلالة.

بينما لا يقع التعارض بين العام والخاص عند الجمهور، لأنهم يعملون بالخاص فيما خصصه، ويعملون بالعام فيما وراء الخاص.

وقبل الخوض في ترجيح العام على الخاص أو العكس، لابدَّ وأن نتعرف على معنى العام والخاص، ثم نبين مواطن الاتفاق بين الأصوليين على دلالة العام المطلق، ثم نبين محل النزاع بينهم.

أولا: معنى العام والخاص:

العام هو اللفظ الدال على استغراق جميع الأفراد التي يصدق عليها معناه، دفعةً واحدة، دون حصر، سواء دلّ عليه بالوضع اللغوي أو بالقرينة [1].

كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة:٢٧٥]، فلفظ كل من البيع والربا لفظ عام مفرد معرف باللام الاستغراقية، فاستغرق كل أنواع البيع وكل أنواع الربا.

أما الخاص في اصطلاح الأصوليين: فهو اللفظ الموضوع للدلالة على معنى واحد على سبيل الانفراد. [2]

---

(١) الدريني: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي ص٣٩٣ وانظر: الخضري: أصول الفقه ص١٧٣ شلبي، مصطفي: أصول الفقه الإسلامي ، ط/ ٤ الدار الجامعية للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٨٣، ص٤٢٠ ، الغزالي: المستصفى ٢/ ٤٧، الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ص٣٠٤ ، السبكي ، الإبهاج ، ١/ ٨٢، الشوكاني: إرشاد الفحول ص١١٢.

(٢) الدريني: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي ص٥٠٥ وانظر: الخضري: أصول الفقه ص١٧٣، شلبي، مصطفى: أصول الفقة ص٣٨٤ ، الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ص٣٠٥ ، الشوكاني: إرشاد الفحول ص١٤١ ، التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح١/ ٧٨، السبكي ، الإبهاج ، ١/ ١١٩، .

كقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤﴾ ﴾ [النور:٤].

فألفاظ «أربعة» و«ثمانين» و«شهداء» و«اجلدوهم» و«أبداً» كلها ألفاظ خاصة تدل على معانيها قطعاً.

ثانيا: مواطن اتفاق الأصوليين حول العام:

اتفق الأصوليون بشأن العام المطلق على ما يلي: [(١)]

١- اتفقو على أن العام المطلق، يدل على شمول أفراده التي ينطبق عليها معناه دون حصر، وبالتالي يجب العمل به على عمومه، ما لم يظهر دليل التخصيص.

٢- واتفقوا أيضاً على أن العام إذا خُصِّصَ فعلاً بقطعي، فدلالته على ما بقي من الأفراد بعد التخصيص ظنية لا قطعية.

ثالثا: محل النزاع بين الجمهور والحنفية:

محل النزاع هو اختلافهم في مدى قوة دلالة العام على شموله لأفراده. هل هي قطعية أم ظنية؟

فقد ذهب جمهور الحنفية إلى أن دلالة العام يقينية قطعية، أي: حجة قطعية على كل أفراده[(٢)].

بينما ذهب جمهور الأصوليين إلى أن دلالة العام ظنية، أي: أن حجته ظنية.على ما يتناوله من أفراد، لأنه ما من عام إلا وخُصِّصَ[(٣)].

ولا تظهر لهذا الاختلاف - قوة دلالة العام - ثمرة تشريعية إلا في حال تعارضه مع الخاص أو الدليل المخصص.

---

(١) الدريني: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ص٤٢٠.

(٢) البخاري: كشف الأسرار ١/ ٤٢٥، التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح ١/ ٨٨.

(٣) الشوكاني: إرشاد الفحول ص١٣٧، الخضري: أصول الفقه ص١٨٢ . شلبي: أصول الفقه ص٤٢٩ .

وهذا هو محور حديثنا في هذا المبحث، لأن الفريقين متفقان على وجوب العمل بالعام المطلق على عمومه، ما لم يظهر المخصص، أو عند تعارضه مع الخاص.

رابعا: هل يتعارض الخاص مع العام:

إذا دل العام على ثبوت حكم لما يتناوله من أفراد، ودل الخاص على ثبوت حكم آخر لبعض ما تناوله العام، وكان هذا الحكم مناف للعام، هل يحكم بالتعارض بينهما؟

لا خلاف بين الأصوليين في أن الخاص يدل على معناه قطعاً.[1]

أما العام فقد اختلف الأصوليون في دلالته على معناه، فهي قطعية عند الحنفية[2]، وظنية عند الجمهور.[3]

فيتبين لنا موقف الأصوليين كالتالي:

١- الجمهور (القائلون بظنية دلالة العام): لا يحكمون بالتعارض بين العام والخاص، لعدم تساويهما من حيث قوة الدلالة، فالعام ظني والخاص قطعي. ولا يقوى الظني على معارضة القطعي، لذا يقدم القطعي (الخاص) مطلقاً، سواء كان متأخراً أم متقدماً في تاريخ التشريع، أم جهل تاريخه، وسواء كان مستقلاً أم غير مستقل.

وعليه يجب تقديم الخاص، وتفسير العام على أساسه؛ لأن الخاص مقدم على العام عندهم لثلاثة أوجه:[4]

الأول: أنه أقوى في الدلالة وأخص في المطلوب.

(١) البخاري: كشف الأسرار ١/ ٤٢٥ ، الآمدي: الإحكام ص٣٢٧، الخضري: أصول الفقه ص١٨٢.

(٢) الشوكاني: إرشاد الفحول ص١٣٧ ، الآمدي: الإحكام ص٣٢٧ ، الخضري: أصول الفقه ص١٨٢ شلبي أصول الفقه ص٤٢٩

(٣) الآمدي: الإحكام ص٧٤٣

(٤) الآمدي: الإحكام ص٧٤٣

الثاني: أن العمل بالعام يلزم منه إبطال دلالة الخاص وتعطيله، ولا يلزم من العمل بالخاص تعطيل العام، بل تأويله وتخصيصه، ولا يخفى أن محذور التعطيل فوق محذور التأويل.

الثالث: أن ضعف العموم بسبب تطرق التخصيص إليه، وضعف الخصوص بسبب تأويله وصرفه عن ظاهره إلى مجازه، ولا يخفى أن تطرق التخصيص إلى العمومات أكثر من تطرق التأويل إلى الخاص. ولهذا كانت أكثر العمومات مخصصة، وأكثر الظواهر الخاصة مقررة، وبهذا يكون المطلق الدال على واحد لا بعينه مرجحاً على العام.

٢- أما الحنفية: فقد حكموا بالتعارض بينهما لاستوائهما في قوة الدلالة، فكلاهما قطعي، والقطعي يقوى على معارضة القطعي.

وعلى هذا، إذا تأخر العام على الخاص قد ينسخه، لأن المتأخر قد ينسخ المتقدم، كما سنلحظه من خلال الأمثلة اللاحقة.

أما إذا جهل التاريخ بحيث لم يعلم تأخر الخاص، ولا مقارنته للعام في زمن التشريع، يبحث عن دليل مرجح لأحدهما، فإذا ظهر دليل مرجح لأحدهما قدم على الآخر للعمل به، وإلا فلا يعمل بواحد منهما ويتساقطان، لأن الترجيح بين المتساويين بدون دليل تحكم. كما مرَّ في حديثهم عن تعارض الأدلة.

أمثلة ترجيح العام على الخاص عند الحنفية:

المثال الأول:

ورد في زكاة الزروع والثمار قوله ﷺ: (ما سقت السماء ففيه العشر).[1]

فهذا النص عام يشمل بعمومه وحكمه القليل والكثير من الزروع والثمار، والحكم هو وجوب الزكاة ومقدارها عشر الناتج.

---

(١) سبق تخريجه، ص١٤٨.

وورد في هذه المسألة، حديث خاص يحدد النصاب، وهو قوله ﷺ: «ليس فيما دون خمسة أوسق [1] صدقة[2]».

فهذا النص نصاً مفسراً يحدد نصاب زكاة الزورع والثمار بخمسة أوسق فصاعداً، وما كان دون ذلك لا تجب فيه الزكاة.

فتعارض الحديثان ظاهراً، لأن الحديث العام يوجب الزكاة دون بيان بلوغ النصاب، والخاص يبين مقدار النصاب حتى تجب فيه الزكاة، ثم تاريخ ورودهما مجهول.

ومنهج الحنفية في التنسيق بين العام والخاص في حالة جهالة تاريخ تشريعهما (وهما متساويان في قوة الدلالة) البحث عن دليل مرجِّح.

فرحجوا - عدا الصاحبين- العمل بالعام، وأوجبوا العشر في قليل ما أخرجته الأرض وكثيره لوجهين:

١- يعمل بالعام احتياطاً لمصلحة الفقير.

يقول البخاري: (وإن لم يعلم تاريخهما يجعل العام آخراً للاحتياط ، وفيما نحن فيه كذلك) أي: احتياطاً لمصلحة الفقير. وهذا معنى قولهم: نسخ بقوله «ما سقت السماء ففيه العشر»[3].

٢- يرجح العام (حديث العشر) على الخاص، لأنّ العام المتفق على قبوله أولى من الخاص المختلف في قبوله، لأنهما لما تساويا، يرجح العام بكونه متفقاً عليه على الخاص،

---

(١) والوسق من المكاييل ، قدره رسول الله ﷺ بستين صاعاً من صيعان المدينة في عهده، والصاع يساوي أربعة أمداد أي أربع حفنات كبار، وتقديرها بزماننا: الصاع بثلاث لترات، الوسق مائة وثمانين لتراً، فيكون نصاب الزروع والثمار تسعمائة لتر كيلاً أو (٦٥٢ كغم) وزناً. (انظر: الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي ١/ ٣٠٠).

(٢) سبق تخريجه، ص١٤٩.

(٣) البخاري، كشف الأسرار ١/ ٤٢٦.

لأن الكل عمل بحديث «ما سقت السماء ففيه العشر». وأبو حنيفة لم يعمل بالحديث الخاص أصلاً، فكان المتفق عليه أولى من المختلف فيه[1].

بينما نرى الجمهور دفعوا هذا التعارض بالتخصيص، فحملوا العام على الخاص، وأعملوا الدليلين معاً. وأوجبوا الزكاة فيما أخرجت الأرض إذا بلغ النصاب، الذي حدده النص (الخاص). ولم يوجبوا الزكاة فيما دون النصاب.[2]

قال أبو يوسف ومحمد - رحمهما الله -: (لا يجب العشر في أقل من خمسة أوسق مما يدخل تحت الوسق، لقوله ﷺ: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة».

قالا: المراد من الصدقة العشر، لأن الزكاة تجب فيما دون خمسة أوسق إذا بلغت قيمته نصاباً، ولا يجب في خمسة أوسق إذا لم يبلغ نصاباً.[3]

ويرد الآمدي على تأويل الحنفية للحديث العام، ويعتبره تأويلاً بعيداً وليس بحجة، لأن المقصود الذي سيق الكلام لأجله إنما هو الفرق بين العشر ونصف العشر، لا بيان ما يجب فيه العشر ونصف العشر؛ لأن اللفظ عام في كل ما سقت السماء وسُقي بنضحٍ أو دالية بوضع اللغة عند القائلين به.[4]

المثال الثاني:

ما جاء في نجاسة البول

«روي عن أنس بن مالك ﷺ أن قوماً من عرنة أتوا المدينة فاجتووها أي كرهوا المقام بها لأنها لم توافقهم، فاصفرّت ألوانهم وانتفخت بطونهم، فأمرهم رسول الله ﷺ بأن يخرجوا إلى إبل الصدقة ويشربوا من أبوالها وألبانها، ففعلوا وصحوا، ثم ارتدوا ومالوا إلى الرعاة وقتلوهم واستاقوا الإبل، فبعث رسول الله ﷺ في طلبهم قوماً فأُخذوا، فقطع

(١) ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٣/ ٥ ، البخاري: كشف الأسرار ١/ ٤٢٦

(٢) ابن قدامة: المغني ٢/ ٥٥٣ ، ابن رشد: بداية المجتهد ١/ ٣٦٥.

(٣) البخاري: كشف الأسرار ١/ ٤٢٦

(٤) الآمدي الإحكام في أصول الأحكام ٤٣٣

أيديهم وأرجلهم من خلاف، وسمل أعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا، قال الراوي: حتى رأيت بعضهم يكدم الأرض بفيه من شدة العطش». [1]

فهذا الحديث خاص في أبوال الإبل ، وهو يبين عدم نجاسته، بدليل أمر النبي ﷺ أن يشربوا منه.

وورد في هذا الموضوع بالذات حديث آخر عام يبين نجاسة البول دون استثناء وهو قوله ﷺ: «استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه» [2]

فهذا النص عام يشمل بول الإنسان والحيوان، إذ إن لفظ البول اسم جنس محلى بالألف واللام، فيتناول أبوال الإبل وغيرها.

فتعارض الحديثان ظاهراً، وهما متساويان في القوة عند الحنفية، لأن العام لا يقل حجية عن الخاص. فرجح الحنفية - عدا الصاحبين- الحديث العام، وحكموا بنجاسة البول عموماً.

قال البزدوي: (العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعاً وتعييناً بمنزلة الخاص فيما يتناوله، والدليل على أن المذهب هو الذي حكينا أن أبا حنيفة - رحمه الله- قال: إن الخاص لا يقضي على العام، بل يجوز أن يُنسخَ الخاصُّ به، مثل حديث العرنيين في بول ما يؤكل لحمه نسخ. وهو خاص بقول النبي ﷺ: «استنزهوا من البول». [3]

وعمدة الحنفية في ترجيح الحديث العام على الخاص في هذه المسألة:

١ - أن النص المحرم يرجح على المبيح، والتحريم يقدم على الإباحة، وكان الحديث العام هو المحرم فيقدم على الخاص المبيح [4].

---

(١) سبقت تخريجه، ص٨٤، ١٤٨.

(٢) سبقت تخريجه، ص٨٤، ١٤٧.

(٣) البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي١/ ٤٢٥.

(٤) الأنصاري: فواتح الرحموت ٢/ ٣٦٨ ، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٣/ ٤ .

٢- أن حديث العرنيين الخاص منسوخ بالحديث العام المبين نجاسة البول، ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح النسخ به إذ من شرطه المماثلة.

والدليل على أن العام نسخ الخاص - ولم يعرف تاريخ ورودهما - أن المثلة التي تضمنها الحديث الخاص قد نسخت بالإتفاق، وهي كانت مشروعة في ابتداء الإسلام، فدلّ انتساخه على تقدم ذلك الحديث، ولم يثبت تقدم الحديث الثاني بدليل، بل فيه مجرد احتمال فلا يعتبر.[١]

يقول ابن رشد: (اتفق العلماء على نجاسة بول ابن آدم ورجيعه إلا بول الصبي الرضيع، واختلفوا فيما سواه من الحيوان، فذهب الشافعي وأبو حنيفة إلى أنها كلها نجسة، وذهب قوم إلى طهارتها، بإطلاق، وقال قوم: أبوالها وأرواثها تابعة للحومها).[٢]

لكن نجد من العلماء من جمع بين النصين، واعمل كلا الدليلين، فحمل محمد بن الحسن -رحمه الله- العام على مالا يؤكل لحمه، وحكم بعدم نجاسة بول ما يؤكل لحمه.

أما أبو يوسف - رحمه الله - فقد جمع بين النصين بحمل العام على ما لا يكون للتداوي، فأباح التداوي بأبوال الإبل.[٣]

المثال الثالث:

ورد في المقدار المحرم من الرضاع أكثر من حديث:

عن عائشة: «لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الرضعة ولا الرضعتان»[٤]

وروت عائشة أيضاً: «أن خمس ، رضعات مشبعات يحرمن»، وكانت تقول: كان فيما أنزل من القرآن: عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخن إلى خمس فتوفي النبي ﷺ وهن فيما يُقرأ من القرآن»[٥].

---

(١) البخاري: كشف الأسرار ١/ ٤٢٦.

(٢) ابن رشد، بداية المجتهد ١/ ١٢٠.

(٣) الأنصاري: فواتح الرحموت ٢/ ٣٦٨، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير، ٣/ ٤.

(٤) أخرج مسلم في صحيحه، كتاب الرضاع ، باب المصة والمصتان عن أم الفضل (١٤٥١) (٢٠).

(٥) أخرج مسلم في صحيحه، كتاب الرضاع، باب التحريم بخمس رضعات، حديث (١٤٥٢).

فهذان النصان، لفظهما خاص مفسر لعموم الأدلة، جاءا في بيان المقدار المحرم من الرضاع.

وذكر في الرضاع: «ما حرّمته الولادة حرمه الرضاع»[1].

وذكر: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»[2].

فهذا النص يتناول بعمومه أن الرضاع يحرم قليله وكثيره، ولم يبين المقدار، كما لم يبين إن كنَّ مشبعات أم لا.

وبما أن الحنفية يرحجون العام على الخاص، فقد أخذوا بالحديث العام، خاصة أن القرآن يشهد له بعمومه، كقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم﴾ [النساء:٢٣].

وأن الحديث العام، «يحرم من الرضاع» هو مشهور فيقوى على الأحاديث الأخرى[3].

وقد ردوا على الروايات السابقة:[4]

١ - بأن حديث «المصة والمصتان» في إسناده اضطراباً، وهو عن عروة بن الزبير عن عائشة، وقد خالف الراوي روايته ولو ثبت عنده الرواية لعمل بها.

٢ - أما حديث عائشة المبين الخمس رضعات، وقولها بنسخ المحرم من عشرة إلى خمسة، فقد ذكر الطحاوي أن هذا الحديث منكر.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الرضاع ، باب يحرم من الرضاعة ما يحرم من الولادة (١٤٤٤)، والنسائي في سننه كتاب االنكاح، باب ما يحرم من الرضاع، حديث (٣٢٩٧).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الرضاع ، باب تحريم ابنة الأخ من الرضاع ، حديث (١٤٤٧) (١٣)، وفي رواية لمسلم «يحرم من الرضاع ما يحرم من الرحم» (١٤٤٧) (١٢). والنسائي في سننه كتاب الأحكام، باب ما يحرم من الرضاع، حديث (٣٢٩٩).

(٣) الكاساني: بدائع الصنائع ٤/ ١٠.

(٤) الكاساني: بدائع الصنائع ٤/ ١٠.

وقد أخذ برأي الحنفية مالك والثوري والأوزاعي، وهو مروي عن علي وابن مسعود وابن عمر وابن عباس[1]، وهو ما أخذ به قانون الأحوال الشخصية الأردني[2].

أما الشافعية، فقد أخذوا بالأحاديث الخاصة وجعلوها مفسرة لعموم القرآن والسنة عملاً بها جميعاً، وجعلوا النص المحدد بخمس رضعات مرجح على دليل الخطاب في باقي الروايات، وبذلك لا يحرم الرضاع إلا إذا كان خمس رضعات متفرقات محمولات على العرف والعادة مثلهن مثل الأكلات المتفرقات[3].

يرجح العام المطلق على العام المخصوص:

لقوة دلالته، لأن التخصيص يضعف دلالة اللفظ، ويمنعه من جريانه على مقتضاه، ويصير به مجازاً عند البعض[4].

ويمثل لذلك بالجمع بين الأختين: قال تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء:٢٣]، مع قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء:٣]، فمدلول الآية الأولى باق على عمومه وهو حرمة الجمع بين الأختين، لم يستثنِ منه شيء، فهو يرجح على الآية الثانية، لأنه استثنى من حل التمتع بما ملكت الأيمان الأمة المشتركة، والأمة المنكوحة للغير ويشهد لذلك قول علي وعثمان لما سئلا عن هذه المسألة، أي: جمع أختين في ملك اليمين، فقالا: حرمتهما آية، وحللتهما آية.[5] ويقول الغزالي[6]: (حفظ عموم قوله: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ أولى لمعنيين: أحدهما: أنه عموم لم يتطرق إليه تخصص فهو أقوى من عموم تطرق إليه تخصيص بالاتفاق، إذ قد استثنى من تحليل ملك اليمين المشتركة والمستبرأة والمجوسية والأخت من الرضاع والنسب وسائر المحرمات، أما الجمع بين الأختين فحرام على العموم.

(١) ابن رشد: بداية المجتهد ٢/ ٤٨.

(٢) التكروري: شرح قانون الأحوال الشخصية الأردني ص٩٢.

(٣) الشيرازي: المهذب في فقه الإمام الشافعي ٢/ ١٥٦.

(٤) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ١٥٦.

(٥) الغزالي: المستصفى ٢/ ١٨٤.

(٦) الغزالي: المستصفى ٢/ ١٨٤.

الثاني: أن قوله: ﴿وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ﴾ سيق بعد ذكر المحرمات وعدها على الاستقصاء إلحاقاً لمحرمات تعم الحرائر والإماء، وقوله: ﴿أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ﴾ ما سيق لبيان المحللات قصداً، بل في معرض الثناء على أهل التقوى الحافظين فروجهم عن غير الزوجات والسراري فلا يظهر منه قصد البيان).

المبحث الثاني

الترجيح بقوة الظهور في المعنى

لقد قسم الأصوليون الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة باعتبار وضوحها في الدلالة على إرادة الشارع إلى قسمين:

أ- واضح الدلالة على معناه.

ب- خفي الدلالة على معناه.

فواضح الدلالة: مراتبة متفاوتة، فهي ليست على درجة واحدة من الوضوح، بل بعضها أوضح من بعض.

وقد قسم الحنيفة اللفظ باعتبار الوضوح في دلالته على معناه إلى أربعة أقسام: (ظاهر، ونص، ومفسر، ومحكم).

أما الجمهور: فقد قسموا اللفظ الواضح إلى قسمين: (الظاهر والنص).

والظاهر عند الجمهور يشمل (الظاهر والنص) عند الحنفية، لأن كلاً منهما يحتمل التأويل، والنص عند الجمهور يشمل (المفسر والمحكم) عند الحنفية.

والمختار في التقسيم هو تقسيم الحنفية - وهو ما سنسير عليه في هذا الفصل - إذ إنه أدق وأكثر تفصيلاً وتمييزاً.

ومنشأ تفاوت النصوص الواضحة في القوة هو احتمال بعضها للتأويل أوعدمه. والتأويل: ضرب من ضروب الاجتهاد بالرأي يصرف المعنى الظاهر إلى معنى آخر أراده المشرع بدليل يرجحه في غالب ظن المجتهد. وقد نصب الشارع ذلك الدليل المرجح.

والباحث الأصولي لا يعنى بالمعنى اللغوي الواضح المستفاد من النص فحسب، لأن هذا المعنى الظاهر قد لا يكون مراداً للشارع، لأن الشريعة دلالات ومفاهيم تمثل مقصده من تشريعه، وهي التي تسمى بحكمة التشريع[1].

---

(١) الدريني ، المناهج الأصولية، ص٦٠.

ثـمرة هذا التقسيم:

وتظهر ثمرة هذا التقسيم والتفاوت باعتبار وضوحه عند التعارض الظاهري بين النصوص الواضحة. فالأجدر والأولى هو أقواها وضوحاً، لذلك يقدم النص على الظاهر، والمفسر على النص والظاهر، والمحكم على ذلك كله. [1]

على أن هذا التعارض الحاصل بين الأقسام الأربعة، ليس تعارضاً من حيث القطعية أو الظنية، لكونها كلها تدل دلالة قطعية على معانيها. إنما التعارض صوري لا حقيقي، لأنه يعتمد على التضاد بين الدليلين على السواء لا مزية لأحدهما على الآخر، وهاهنا ليس كذلك، فإن الظاهر أولى من النص، والنص أولى من المفسر، والمفسر أولى من المحكم. [2]

أمثلة الترجيح بقوة الظهور

أولا: ترجح النص على الظاهر:

قبل أن نضرب الأمثلة لترجيح النص على الظاهر، سنبين معنى الظاهر والنص وحكمهما.

الظاهر عند الأصوليين[3]: هو اللفظ الذي يتبادر معناه اللغوي إلى العقل بمجرد الصيغة أو سماعها، دون الاعتماد على دليل خارجي في فهمه، فكل عارف باللغة بوسعه أن يفهم معناه، وهذا المعنى ليس هو المقصود الأصلي من تشريع النص، بل التبعي[4].

والظاهر يجب العمل بمعناه (بما دل عليه من الأحكام) حتى يقوم دليل صحيح على تفسيره أو تأويله أو نسخه، فهو حجة[5].

---

(١) الزحيلي، وهبة، أصول الفقه الإسلامي، ط/ ١، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٦، ج١/ ٣٢٤

(٢) بدران، أدلة التشريع المتعارضة، ص١٠٨

(٣) انظر البخاري: كشف الأسرار ١/ ٧٢، الآمدي: الإحكام ص٤٢٧ ، التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح ١/ ٣٠٩، الأنصاري: فواتح الرحموت ٢/ ٣٦ ، الشوكاني: إرشاد الفحول ص١٧٥ ، شلبي: أصول الفقه ص٤٦١ .

(٤) الدريني، المناهج الأصولية ص٦٣ .

(٥) ربابعة، إبراهيم: منهج الأصوليين في استنباط الأحكام من النصوص الواضحة الدالة على معناها ، مجلة هدي الإسلام مج ٤٩ -العدد الثامن - تشرين أول ٢٠٠٥ - عمان ص٦٧ .

والنص عند الأصوليين[1]: هو اللفظ الذي يدل معناه المقصود أصاله من سوقه مع احتمال التأويل. ويجب العمل بالنص على سبيل القطع، حتى يقوم دليل صحيح على تفسيره، أو تأويله، أو نسخه، لكن احتماله للتأويل أبعد من احتمال الظاهر[2].

الأمثلة:

أ- يمثل لتعارض الظاهر مع النص، بقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء:٣].

فهذا نص في تحريم الزيادة على أربع من النساء، لأن هذا التحريم هو الذي سيق الكلام لأجله.

وهو يتعارض مع قوله تعالى بعد بيان المحرمات من النساء: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ﴾ [النساء:٢٤]، فإنه بعمومه ظاهر في حل التزوج بأكثر من أربع، لأنه لم يذكر في المحرمات التي بينتها الآية الكريمة، وليس نصاً في ذلك، لأن الكلام لم يسق له، ولأن دخول جميع أفراد العام، ظني عند الجمهور، فيقدم النص على الظاهر، ويحرم التزوج بأكثر من أربع. فترجح لنا العمل بالآية الأولى (النص) على الآية الثانية (الظاهر). للأصل المجمع عليه وهو تقديم الدليل الأقوى في العمل به، على الدليل الأضعف عند تعارضهما.[3]

ب- قوله تعالى: ﴿ ۞ وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِ﴾ [البقرة:٢٣٣]. مع قوله تعالى: ﴿وَحَمۡلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهۡرًاۚ﴾ [الأحقاف:١٥].

---

(١) يراجع البخاري: كشف الأسرار ١/ ٧٢، الأنصاري: فواتح الرحموت ٢/ ٣٦، الشوكاني: إرشاد الفحول ص١٧٥.

(٢) ربابعة، مجلة هدى الإسلام مج ٤٩- عدد (٨). تشرين أول ٢٠٠٥ ص٧٠.

(٣) البخاري: كشف الأسرار ١/ ٧٦، التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح ١/ ٣١٥، / الأنصاري: فواتح الرحموت ٢/ ٣٧.

فالآية الأولى نص في أن مدة الرضاع مقدرة بحولين كاملين، حيث سيقت الآية لأجل ذلك.

والآية الثانية: سيقت لبيان منّة الوالدة على ولدها. فهي ظاهرة في ذلك، بدليل الآية: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ إِحْسَٰنًا ۖ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا ۖ﴾ [الأحقاف:١٥].

فتعارضت الآيتان، وبتقديم النص على الظاهر، ترجح الآية الأولى على الثانية، وتكون مدة الرضاع حولين، وهذا ما قاله الصاحبان.[١]

وهكذا ظهرت لنا ثمرة التفاوت بين النص والظاهر في الوضوح، عند التعارض إذ يقدم ما هو مقصود أصالة (النص) على ما هو مقصود تبعاً (الظاهر)، فيقدم الأقوى، لأن العمل بالأوضح الأقوى أولى وأحرى.[٢]

ج- الصلاة بفاتحة الكتاب: قال ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»[٣].

تعارض مع قوله ﷺ: «من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة»[٤].

فالأول: ظاهر في نفي الجواز عام في كل صلاة، لأن (لا) هذه لنفي الجنس، فيتناول صلاة المقتدي والمنفرد.

---

(١) بدران: أدلة التشريع المتعارضة ص١٠٨.

(٢) التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح ١/ ٣١٥، البخاري: كشف الأسرار ١/ ٧٧، الأنصاري: فواتح الرحموت ٢/ ٣وشلبي: أصول الفقه ص٤٦٥، والدريني: المناهج الأصولية ص٧٣.

(٣) البخاري في صحيحة كتاب الصلاة، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كما في الحضر والسفر وما يجهر فيها وما يخافت (٧٥٦)، مسلم في صحيحة كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة حديث (٣٩٤).

(٤) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة، باب إذا قرأ الامام فأنصتوا، حديث (٨٥٠): وفي الزوائد: في إسناده جابر الجعفي (كذاب)، والحديث مخالف لما رواه الستة وقال عنة السيوطي: عُدَّ موقوفاً وليس مرفوعاً (السيوطي، جلال الدين، شرح السيوطي علي سنن النسائي -وبهامشه حاشية السندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/ ١-١٩٩٥. ج٢/ ١٠٤)

والثاني: نص لأنه أشد وضوحاً في إفادة معناه من الأول، ولأن استعمال (لا) ينفي الفضيلة. واستعمال العام في بعض مفهوماته شايع ذايع فيتعارضان في حق المقتدي. فيعمل بالنص ويحمل الأول على المنفرد أو على نفي الفضيلة[1].

هذا رأى الحنفية، ولكن تقسيم الجمهور للألفاظ الواضحة ظاهر ونص، والظاهر يشمل ما هو (ظاهر ونص عند الحنفية) وبالتالي لا تعارض كما يراه الحنفية.

وقد تشعبت المذاهب في هذا الاختلاف، لاختلاف الرؤى ومناهج الترجيح بينهما.

فرجح الشافعية الحديث الأول لأنه متفق على رفعه، وقالوا: لا بد من قراءة الفاتحة للإمام والمأموم، أما الحديث الثاني: فهو مختلف في رفعه[2].

ثانيا: ترجيح المحكم على المفسر:

المفسر: هو اللفظ الدال على معناه الذي سيق لأجله، والمقصود أصالة وازداد وضوحاً بحيث لا يحتمل التأويل، ولكنه كان يحتمل النسخ في عهد الرسالة.

فهو لا يحتمل التأويل والتفسير إلا من قبل المشرع نفسه، وليس للاجتهاد بالرأي مجال في تفسيره، إلا بالقدر الذي لم يتناوله. وهو مقدم على النص، والظاهر من باب أولى.

إذن يجب العمل به قطعاً فيما دل عليه من حكم دلالة واضحة[3].

والمحكم: هو اللفظ الدال على معناه المقصود من سوقه أصالةً، دلالةً واضحةً، بحيث لا يحتمل معها التأويل ولا النسخ حتى في عهد الرسالة، ولذا كان من النظام الشرعي العام.

فالمحكم في أعلى مراتب الوضوح، لأنه لا يحتمل التأويل ولا النسخ حتى في عهد الرسالة، فهو مقدم على المفسر، وعلى النص والظاهر من باب أولى عند التعارض.

---

(١) البخاري، كشف الأسرار ١/ ٧٦.

(٢) الزركشي، البحر المحيط ٦/ ١٥٩، السبكي، الإبهاج ٣/ ٢٢٦.

(٣) التفتازاني: شرح التلويح علي التوضيح ١/ ٣١٥، البخاري: كشف الأسرار ١/ ٧٧، الأنصاري: فواتح الرحموت ٢/ ٣٦ وشلبي: أصول الفقه ص٤٦٥، والدريني: المناهج الأصولية ص٧٣.

لذا يجب العمل بما دلَّ عليه قطعاً، لأن إرادة الشارع فيه واضحة جداً، لا تحتمل تأويلاً ولا نسخاً[1].

ويمثل لتعارض المفسر مع المحكم بـ:

قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق:٢].

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُواْ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًاۚ﴾ [النور:٤].

فالآية الأولى مفسرة، لأنها واضحة الدلالة على وجوب إشهاد عدلين اثنين. وهذا يقتضي قبول شهادة المحدودين في القذف بعد التوبة لصيرورتهم عدولاً بعدها.

لكن تعارض هذا المعنى مع مقتضى قوله تعالى في عقوبة القاذف - أي من يتهم العفيفات بالزنا - في عدم قبول شهادته أبداً.

ومعنى هذا أن العقوبة هي عدم قبول شهادة من رمى غيره بالزنا على التأبيد، ولو تاب، لأنه نص محكم اقترن به ما يفيد التأبيد، وعدم الإبطال أو النسخ، فكان أولى بالعمل من النص الأول (المفسر)، لأن المحكم مقدم على المفسر عند التعارض، فلا تقبل شهادة القاذف ولو تاب وصار عدلاً، والتأبيد مستفاد من كلمة ﴿أَبَدًا﴾ .[2]

وأرى أنه لا يمكن تعارض المفسر مع المحكم، لأن المحكم لا يزيد وضوحاً عن المفسر، ولا يختلف عنه إلا في احتمالية النسخ في عهد الرسالة للمفسر. هذا وقد انقطع من بيده سلطة النسخ فلم يعد له مجال، فيكون المفسر لا يقل وضوحاً عن المحكم، فهو من النظام الشرعي العام.

---

(١) التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح ١/ ٣١١، البخاري: كشف الأسرار ١/ ٧٧، الأنصاري: فواتح الرحموت ٢/ ٣٦ وشلبي: أصول الفقه ص٤٦٥ ، والدريني: المناهج الأصولية ص٧٣.

(٢) الدريني: المناهج الأصولية ص٧٩ ، بدران: أدلة التشريع المتعارضة ص١١٢، الزحيلي أصول الفقه١/ ٣٢٥.

والمثال المذكور ليس فيه تعارض ولا يقاس عليه في ترجيح المحكم على المفسر، لأن الآية الأولى أمرت قبول الشهادة. والثانية في عدم قبولها من القاذف نفسه، فإذا تاب زال فسقه[1].

وعلى تسليمنا بتعارضهما، فإن عدم قبول شهادة القاذف التائب هو مذهب الحنفية وحدهم، أما الجمهور فيقولون بقبولها، وسبب خلافهم هو الاستثناء في التوبة، هل يعود إلى أقرب مذكور إليه، أو على الجملة إلا ما خصصه الإجماع، وهو أن التوبة لا تسقط عنه الحد.[2]

ثالثا: ترجيح المفسر على النص.

يمثل لذلك في تعارض الأحاديث الواردة في وضوء المستحاضة. وقد ورد فيها:

١- أ- «المستحاضة تتوضأ لكل صلاة»[3].

ب- «المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرائها التي كانت تحيض ثم تغتسل وتتوضأ عند كل صلاة وتصلي وتصوم»[4].

٢- أ- «المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة»[5].

---

(١) وهذا ما مال إلية الدكتور مصطفى شلبي في كتابه أصول الفقه ص٤٦٩.

(٢) ابن رشد: بداية المجتهد ٢/ ٦٣٤، الكاساني: بدائع الصنائع ٦/ ٤٠٤.

(٣) رواه البخاري، كتاب الحيض، باب عرق الاستحاضة، عن عائشة حديث (٣٢٧)، وأبو داود في سننه، كتاب الطهارة باب من قال تغتسل بين الأيام، حديث (٣٠٤) وهو موقوف أوقفه شعبة على أبي جعفر، والبيهقي ١/ ٤٥٩ حديث (١٦٨١).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحة، كتاب الحيض، باب إذا رأت المستحاضة الطهر، حديث (٣٣١)، وأبو داود، باب من روى أن المستحاضة تغتسل لكل صلاة، حديث (٣٠٣). والبيهقي في سننه، كتاب الحيض، باب المستحاضة ١/ ٤٥٨ حديث (١٦٧٧)و (١٦٧٦)و(١٦٨١) والبخاري في صحيحة، كتاب الحيض، باب إذا رأت المستحاضة الطهر، حديث (٣٣١)، وأبو داود، باب من روى أن المستحاضة تغتسل لكل صلاة، حديث (٣٠٣).

(٥) البيهقي ١/ ٤٥٩ حديث (١٦٨١)، الهيثمي، مجمع الزوائد، باب المستحاضة ١/ ٢٣٥ وقال الحافظ: هذا غريب، لكن له شواهد تقويه كحديث عائشة ذكره الزيلعي والحافظ ابن حجر (انظر المباركفوري: محمد عبد الرحمن أبو العلا: تحفة الأحوذي، دار الكتب العلمية، بيروت، ج١/ ٣٣٣.

ب- وقوله ﷺ لفاطمة بنت أبي حبيش، حينما قالت له: يا رسول الله إني امرأة أستحاض فلا أطهر، أفأدع الصلاة؟ فقال لها: «المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة»[1].

وقد وقع بين هذه الأحاديث تعارض، أساسه: هل تتوضأ المستحاضة لكل صلاة؟ أم تتوضأ لوقت كل صلاة ؟

فالحديثان الأولان نص يقتضي الوضوء لكل صلاة ، سواء كانت قضاءً أو أداءً أو نفلاً.

والحديثان الأخيران لفظهما مفسر لا يحتمل التأويل، يقضيان أن تتوضأ المستحاضة مرة واحدة في كل وقت[2]. فإذا ميزت المرأة دم الحيض عن دم الاستحاضة تعتبر دم الحيض، وتعمل على إقباله وإدباره، فإذا انقضى قدره اغتسلت عنه، ثم صار حكم دم الاستحاضة حكم الحدث، فتتوضأ لكل صلاة، لكنها لا تصلي بذلك الوضوء أكثر من فريضة واحدة مؤداة أو مقضية، لظاهر قوله: «ثم توضئي لكل صلاة». وهذا هو قول الجمهور، أما عند الحنفية فالوضوء متعلق بوقت الصلاة، فلها أن تصلي به الفريضة الحاضرة وما شاءت من الفوائت ما لم يخرج وقت الحاضرة. وأولوا أن المراد بالوقت بحديث فاطمة هو لكل صلاة [3].

فذهب الحنفية إلى الترجيح بقوة الظهور، فيرجح المفسر على النص، ويكون الحكم بالنسبة للمستحاضة: الاكتفاء بالوضوء الواحد في كل وقت. وأنها تصلي بوضوئها الفريضة وما شاءت من النوافل، وينتقض وضوؤها بخروج الوقت[4].

---

(١) البيهقي ١/ ٤٥٥ حديث (١٦٦٩) ، الحديث ضعيف فيه أبو اليقظان وكان يدلس ويغلو في التشيع، لكن له شواهد في: البخاري كتاب الحيض ، باب الاستحاضة ، حديث (٣٠٦)، وأبو داود وكتاب الطهارة باب أذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة حديث (٢٨٦) (انظر:المباركفوري: تحفة الأحوذي ١/ ٣٣٣).

(٢) البخاري: كشف الأسرار ١/ ٧٨ ، وبدران: أدلة التشريع المتعارضة ص١١٠ .

(٣) المباركفوري، تحفة الأحوذي ١/ ٣٣٢.

(٤) ابن قدامة: المغني ١/ ٤٠٩.

يقول الكاساني: (إن المستحاضة لو توضأت في أول الوقت فلها أن تصلى ما شاءت من الفرائض والنوافل ما لم يخرج الوقت) ثم يستدل بها رواه أبو حنيفة من حديث النبي ﷺ «المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة»[1].

أما جمهور العلماء: فذهبوا إلى العمل بالحديثين الأولين، وهما نص يقتضي الوضوء لكل صلاة أداءً كانت أو قضاءً أو نفلاً، وبخروج الوقت تبطل الطهارة .

وردوا على تأويل الحنفية بأنه ليس محفوظ عن رسول الله، إنما المحفوظ هو «لكل صلاة» فقال المالكية: يستحب لها الوضوء لكل صلاة، ولا يجب إلا بحدث آخر، وقال أحمد: إن اغتسلت لكل فرض فهو أحوط»[2].

إلا أن النص ليس بقوة المفسر في الوضوح، فهو يحتمل التأويل، وقد يراد بـ(اللام) الوقت. وقد يراد بالصلاة الصلاة المعهودة أو غيرها، فقد أنكر الكاساني استدلال الشافعي بالنص، فقال: (وما رواه الشافعي فهو حجة عليه، لأن مطلق الصلاة ينصرف إلى الصلاة المعهودة، والمطلق ينصرف إلى المعهود المتعارف)[3].

رابعا: ترجيح المحكم على الظاهر:

يمثل لذلك بالمثالين التاليين:

أ- قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَدًا﴾ [الأحزاب:٥٣].

وقولة تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء:٣].

الآية الأولى: في أعلى مراتب الوضوح (محكم) في حرمة نكاح أزواج الرسول ﷺ لاشتماله على لفظ التأبيد.

---

(١) الكاساني: بدائع الصنائع ١/ ٤٣

(٢) المباركفوري ، التحفة ١/ ٣٣٣

(٣) الكاساني، بدائع الصنائع ١/ ٤٣.

والآية الثانية: لفظ ظاهر في إباحة جميع النساء، فهو عام يتناول بعمومه إباحة جميع النساء دون قيد، وليس هذا المعنى هو المقصود من سوق الآية أصالة، بل المقصود أصالة من سوق الآية هو وجوب الاقتصار على أربع جمعاً بينهن[(١)].

فكانت الآية الثانية تحتمل التأويل والتفسير، فوجب عند تعارضها مع الآية الأولى. ترجيح الأولى (المحكم) على الثانية (الظاهر).

ب- «نهى رسول الله ﷺ يوم خيبر عن لحوم الحمر الأهلية إلى يوم القيامة»[(٢)].

وروي أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ وقال: إنه فني مالي، ولم يبق لي إلا الحمر الأهلية، فقال ﷺ: «كُلْ مِن سمين مالك، فإني كنت نهيتكم عن جلال القرية»[(٣)].

حصل بين الحدثيين تعارض.

فالأول: محكم، يفيد تحريم لحوم الحمر الأهلية أبداً.

والثاني: ظاهر، يفيد إباحة الحمر الأهلية وغيرها.

ولاشك أنه عند تعارض المحكم مع الظاهر، يكون المحكم هو الأولى بالعمل فيرجح على الظاهر، إذ إن الظاهر يحتمل التأويل والنسخ.

---

(١) الأنصاري، فواتح الرحموت ٢/ ٣٧، بدران: أدلة التشريع المتعارضة، ١١١، والزحيلي أصول الفقه ١/ ٣٢٦.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحة، كتاب الذبائح والصيد، في باب لحموم الحمر الأهلية حديث (٥٥٢١)وفي باب لحوم الخيل حديث (٥٢٢٠) وفي كتاب النكاح، باب نهي رسول الله عن النكاح المتعة، حديث (٥١١٥)، والبيهقي في سننه: باب أكل لحوم الخيل ٩/ ٥٣٩ حديث (١٩٩٧٧).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه»، ٥/ ١٢٣، الحديث (٢٤٣٣٨)، والطبراني في «المعجم الكبير» ١٨/ ٢٦٥، الحديث ٦٦٤، وبنحوه أخرجه وأبو داود في الأطعمة، باب في لحوم الحمر الأهلية، حديث (٣٨٠٩)، قال النووي: هذا مضطرب مختلف الإسناد، شديد الاختلاف، ولو صح حمل على الأكل منها حال الاضطرار (انظر: النووي، شرح صحيح مسلم، ط/ ٢، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٢، ج١٣/ ٩١).

فيؤول (سمين مالك) بأثمانه، كما يقال: فلان أكل عَقاره، أي: ثمن عَقاره. ويحتمل أن يكون ذلك إطلاقاً للانتفاع بظهورها بالإكراء، كما يحتمل أنه ﷺ رخص بها في مجاعتهم. وبيّن عبد الله بن أبي أوفى حرمتها أنها تأكل العذرة. وهو قابل للنسخ، فيحتمل أنه كان قبل التحريم فنسخ، وإن جهل التاريخ. فالعمل بالحاظر أولى احتياطاً . ولو صح الحديث (الظاهر) فإنه يحمل على الأكل منها حال الاضطرار[1].

أما احتمال تأويل النص المحكم فمردود.

يقول الكاساني: (فإن قيل: ما رويتم يحتمل أيضاً أنه - عليه السلام - نهى عن أكل الحمر يوم خيبر لأنها كانت غنيمة من الخمس أو لقلّة الظهر، أو لأنها كانت جلالة فوقع التعارض.

والجواب: أن شيئاً من ذلك لا يصلح مَحْمَلاً.

أما الأول: فلأن ما يحتاج إليه الجند لا يخرج من الخمس كالطعام والعلف.

وأما الثاني: فلأن المروي أن رسول الله ﷺ أمر بإكفاء القدور بما فيها يوم خيبر[2]، ومعلوم أن ذلك مما لا ينتفع به في الظهر.

وأما الثالث: فلأنه ﷺ خص النهي بالحمر الأهلية)[3] .

وقد أخذ الجمهور بالحديث المحكم ، وقالوا بتحريم الحمر الأهلية ، وهو قول خمس عشر من الصحابة ، إلا ما روي عن ابن عباس وعائشة بإباحتها[4] .

---

(١) الكاساني: بدائع الصنائع ٥/ ٥٥، ابن قدامة: المغني ١١/ ٦٧، النووي ، شرح صحيح مسلم ١٣/ ٩١ ط/ ٢: بيروت.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، وكتاب المغازي، باب غزوة خيبر، حديث (٤٢٢)وأبو داود حديث (٣٨٠٩).

(٣) الكاساني بدائع الصنائع ١/ ٥٥.

(٤) البخاري: كشف الأسرار ٣/ ١٣١، التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح ٢/ ٢٩٣. ابن رشد: بداية المجتهد ١/ ٦٢٨، ابن قدامة: المعني ١١/ ٦٧، الكاساني: بدائع الصنائع ٥/ ٥٧. وعن مالك ثلاث روايات ، أشدها أنها مكروهة كراهة تنزية.

خامسا: ترجح المحكم على النص:

يمثل لترجيح المحكم على النص بتعارضهما في الآيتين التاليتين:

قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء:٢٤].

وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُواْ رَسُولَ ٱللَّهِ وَلَآ أَن تَنكِحُوٓاْ أَزْوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦٓ أَبَدًا﴾ [الأحزاب:٥٣].

فالآية الأولى: نص في إباحة جميع النساء ما عدا المذكورات من المحرمات قبلها. فهو بعمومه يشمل جميع النساء بما فيهن زوجات الرسول بعد وفاته.

أما الآية الثانية: محكمة وفي أعلى مراتب الوضوح، ولا يجوز تأويلها، أفادت تحريم الزواج بإحدى أمهات المؤمنين بعد وفاته[1]. وجاء الإحكام للآية من لفظ (أبداً)، المفيد للتأبيد الذي لا يحتمل نسخاً ولا تأويلاً ولا إبطالاً[2].

---

(١) لا يجوز لقائل أن يقول: إن هذا المثال وما سبقه هو من باب التخصيص، بأن الله خص نساء الرسول من بين النساء، بحرمة زواجهن، وبطلان هذا القول: أن التخصيص، يفيد العمل بالنصين معاً، كما أن التخصيص يقبل التأويل أو النسخ (زمن الرسالة)، وهنا كما نرى كلاهما محال.

(٢) بدران: أدلة التشريع المتعارضة ص١١١، شلبي: أصول الفقة ص٤٦٨.

المبحث الثالث

الترجيح بقوة الدلالة على المعنى

قسم الحنفية دلالة اللفظ على معناه إلى أربعة أقسام:

١ - عبارة النص.

٢ - إشارة النص.

٣- دلالة النص.

٤ - دلالة الاقتضاء.

فعبارة النص: هي دلالة اللفظ على المعنى أو الحكم المقصود من سوقه أصالة أو تبعاً[١].

أي: أنها تشمل أنواع النصوص الواضحة جميعاً (الظاهر والنص والمفسر والمحكم) لأن الشارع قصد معانيها، وساق النص من أجل تلك المعاني، أصالة أو تبعاً.

وإشارة النص: هي دلالة اللفظ على معناه أو حكم غير مقصود للشارع لا أصالة ولا تبعاً، لكنه لازم عقلي ذاتي متأخر للمعنى الذي سيق أو شرع النص من أجله[٢].

وعلى هذا ، فالمعنى أو الحكم الإشاري خارج عن معنى النص لغة ، ولكنه يستلزمه عقلاً أو عرفاً.

ودلالة النص: هي أن يفهم نفس اللفظ ثبوت حكم الواقعة المنطوق بها، لواقعة أخرى غيرمذكورة، لاشتراكهما في معنى، يدرك العالم باللغة أنه العلة التي استوجبت ذلك الحكم[٣].

---

(١) الدريني، المناهج الأصولية ، ص٢٢٦، وانظر الخضري أصول الفقة ص١٣٩، وشلبى، أصول الفقة ص٤٨٩.

(٢) الدريني، المناهج الأصولية ، ص٢٢٦، ص٢٢٦، وانظر الخضري أصول الفقة ص١٤٠، وشلبى، أصول الفقة ص٤٩١.

(٣) الدريني، المناهج الأصولية، ص٢٥٢، وللاستزادة يراجع: التفتازاني شرح التلويح على التوضيح ١/ ٣٢٧ ، الخضري أصول الفقة ص١٤١، وشلبى، أصول الفقة ص٤٩٥.

فالعلة في دلالة النص بينة واضحة تفهم بمجرد اللغة، بحيث يتساوى في فهمها المجتهد وغيره من أجل العلم باللغة ، وتختلف عن العلة القياسية التي لا تدرك إلا بالاجتهاد لخفائها.

ويطلق الإمام الشافعي على دلالة النص القياس الجلي، والعبرة بالمفاهيم ولا مشاحة في الاصطلاح[1].

ويسميها بعض الشافعية «مفهوم الموافقة» لأن الحكم الذي ثبت بالنص للواقعة غير المنصوص عليها عن طريق المفهوم ، موافق لحكم الواقعة المنصوصة، ويسميها الحنفية بفحوى الخطاب[2] .

ودلالة الاقتضاء: هي دلالة اللفظ على معنى لازم متقدم مقصود للمتكلم، يتوقف عليه صدق معناه، أو صحته عقلاً أو شرعاً[3] .

فنخلص إلى أن الدلالات الأربع ليست كلها في قوة واحدة بل هي متفاوتة، ولاشكّ أنه عند التعارض يقدم الأقوى منها، فعبارة النص تترجح على إشارة النص. والثابت بالإشارة يقدم على الثابت بالدلالة. كما يرجح الثابت بالدلالة على الثابت بالاقتضاء .

أمثلة الترجيح بقوة الدلالة:

أولا: ترجيح عبارة النص على إشارة النص عند الحنفية خلافا للشافعية:

أ- يمثل لتعارض عبارة النص مع إشارته بما ورد عنه ﷺ بشأن النساء في أقل مدة الحيض:

«إنهن ناقصات عقل ودين، قلنا: وما نقصان عقلنا وديننا؟ قال ﷺ: أليس شهادة النساء نصف شهادة الرجال؟ قلن: بلى، قال: فذلك من نقصان عقلها، وتقعد إحداهن

---

(١) الرسالة للإمام الشافعي ص٥٠١

(٢) الآمدي: الإحكام ص٤٣٧.

(٣) الدريني، المناهج الأصولية ، ص٢٧٧، وللاستزادة يراجع: الإحكام للآمدي ص٤٣٥، وشلبى، أصول الفقة ص٤٩٨. والخضري أصول الفقة ص١٤١.

شطر دهرها في قعر بيتها لا تصوم ولا تصلي، قلن: بلى، قال: فذلك من نقصان دينها»[1].

فهذا الحديث سيق أصالة لبيان نقصان دين المرأة، وهذا عبارة، ولكن فيه إشارة إلى أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً، إذ لفظ الشطر يطلق على النصف. [2]

لكن هذا معارض بما روي في حديث آخر عن النبي ﷺ أنه قال: «أقل الحيض ثلاثة أيام، وأكثره عشرة أيام». [3]

لأنه يفيد بعبارته أن أكثر مدة الحيض عشرة أيام، فترجح النص الثابت بالعبارة، وهو أن أكثر مدة الحيض عشرة أيام -على الثابت بالإشارة وهو أن أكثر مدة الحيض خمسة عشرة يوماً.

فإن قال قائل: بأن المراد بالشطر في الحديث الأول هو البعض وليس النصف، أجيب: بأن الشطر موضوع حقيقة في النصف[4].

وهكذا نرى أن سبب ترجيح العبارة على الإشارة عند التعارض هو مكان القصد من السوق، فالحديث الثاني: سيق لبيان أكثر مدة الحيض (عبارة) والأول: سيق لبيان نقصان دين المرأة وعقلها.

وتتجلى ثمرة هذا التعارض في الثمرة الفقهية المنبثقة عنه.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحيض، باب ترك الحائض الصوم، حديث (٣٠٤)، البيهقي: السنن الكبرى، كتاب الحيض، باب الحائض لا تصوم ١/ ٤١٦، حديث (١٥١٧).

(٢) الآمدي: الإحكام ص٤٣٦، وقال عطاء: (الحيض يوم إلى خمس عشرة)، انظر صحيح البخاري، كتاب الحيض ص٧٥).

(٣) أخرجه البيهقي في سننه، كتاب الحيض، باب أقل الحيض، ١/ ٤٣٣، حديث (١٥٨٨) عن أنس بن مالك وفيه ضعفاء (يراجع ابن قدامه، المغني١/ ٣٥٥).

(٤) التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح ١/ ٣٤١.

حيث ذهب الشافعية ومالك وأحمد، إلى أن أكثر مدة الحيض هو خمسة عشر يوماً، بينما ذهب الحنفية إلى أن أكثر مدة للحيض هي عشرة أيام، مرجحين إشارة النص على عبارة النص[1].

ويرى ابن قدامة أن مدة الحيض جاءت في الشرع مطلقة من غير تحديد، فيجب الرجوع في ذلك إلى العرف والعادة، ويذكر عن أحمد قوله: حدثني يحيى بن آدم قال: سمعت شريكاً يقول: عندنا، امرأة تحيض كل شهر خمسة عشر يوماً حيضاً مستقيماً[2].

ويرد على استدلال الحنفية: بأن حديث واثلة يرويه محمد بن أحمد الشامي وهو ضعيف عن حماد بن المنهال وهو مجهول[3].

أما الحنفية: فيعدون حديث «أكثر الحيض عشرة أيام» حديثاً مشهوراً، مؤيداً بإجماع الصحابة[4].

ويرد الكاساني على استدلال الشافعية بالشطر (يعني النصف)، يقول: وليس المراد من الشطر المذكور النصف، فكان المراد ما يقرِّب من النصف وهو عشرة، وكذا ليس من ضرورة انقسام الشهر على الطهر والحيض أن تكون مناصفة، إذ قد تكون القسمة مثالثة، فيكون ثلث الشهر للحيض وثلثان للطهر»[5].

ونحن نرى أن الحيض ليس أكثره له مدة محدودة، بل هو متروك للعادة بدليل حديث «دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها ثم اغتسلي وصلي»[6].

(١) ابن رشد: بداية المجتهد ١/ ٨١، ابن قدامة: المغنى ١/ ٣٥٥.
(٢) ابن قدامة: المغنى ١/ ٣٥٥
(٣) المرجع السابق.
(٤) الكاساني: بدائع الصنائع ١/ ٦١
(٥) المرجع السابق.
(٦) سبق تخريجه ص١٨٦.

ب- كما مثلوا في تعارض العبارة مع الإشارة في مسألة صلاة الجنازة على الشهداء يقول تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾﴾ [آل عمران:١٦٩] .

دلت هذه الآية بعبارتها على علو مكانة الشهداء ومنزلتهم عند ربهم، إذ إن الآية سيقت لبيان ذلك.

وأفادت الآية، بإشارتها أنه لا يصلى على الشهداء، لأن الله سماهم أحياء، ولا تشرع صلاة الجنازة في حق الأحياء.

لكن تعارضت هذه الآية مع آية أخرى، تفيد بعبارتها الصلاة على عموم الأموات، وهي قوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾ [التوبة:١٠٣].

فدلت هذه الآية بعبارتها على وجوب الصلاة في حق جميع الأموات، والشهداء هم من الأموات، بدليل قسمة تركاتهم، وتنفيذ وصيتهم ، وحل تزوج نسائهم بعد انقضاء عدتهن.

فتبيّن تعارض الآية الثانية بعبارتها مع الآية الأولى، ومن المعلوم أنه عند التعارض تقدم - العبارة على الإشارة.

وتتجلى ثمرة هذا التعارض في الاختلافات الفقهية، فقد قدم الحنفية عبارة النص على إشارته، وأوجبوا الصلاة على الميت، ودعموا استدلالهم بصلاة النبي ﷺ على شهداء أحد ، ولأن الصلاة على الميت لإظهار كرامته، ولهذا اختص بها المسلمون دون الكفرة، والشهيد أولى بالكرامة من غيره، وقد صلى الصحابة على رسول الله ﷺ ولا شك أنَّ درجته فوق درجة الشهداء . [(١)].

(١) الكاساني: بدائع الصنائع ١/ ٤٨١ .

أما الجمهور فلا يصلون على الشهيد المقتول في المعركة، لأن ما ثبت في حقهم أنهم أحياء، وأنَّ الثابت في الصحيح أنه لم يصلِّ النبي ﷺ الجنازة على شهداء أحد ولم يغسلهم ولم يكفنهم[1][2].

ثانيا: يترجح الثابت بإشارة النص على الثابت بدلالة النص عند الحنفية خلافا للشافعية:

وسبب ترجيح العبارة والإشارة على دلالة النص، لأن فيهما النظم والمعنى اللغوي، وفي الدلالة المعنى فقط، فيبقى النظم سالماً عن المعارض[3].

ويمثل لتعارض إشارة النص مع دلالة النص في كفارة قتل العمد، [4] ففي قتل الخطأ يقول تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤۡمِنًا خَطَـًٔا فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ﴾ [النساء:٩٢].

دلت هذه الآية بعبارتها على وجوب الكفارة على القاتل العمد، فلما كان المخطئ أدنى حالاً من العامد وجبت الكفارة بحقه، فتجب الكفارة على العامد من باب أولى، (دلالة الأولى) وهذا ما أخذ به الشافعية.

جاء في المهذب: (فإن قتله عمداً أو شبه عمد وجبت عليه الكفارة، لأنها إذا وجبت في الخطأ مع عدم المأثم فلأن تجب في العمد وشبه العمد، وقد تغلظ بالإثم أولى «فان اشترك جماعة في قتل واحد وجب على كل واحد منهم كفارة)[5].

لكن تعارضت هذه الدلالة مع إشارة النص في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقۡتُلۡ مُؤۡمِنٗا مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدٗا فِيهَا﴾ [النساء:٩٣].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الجنائز، باب الصلاة على الشهيد، حديث (١٣٤٣).
(٢) ابن رشد: بداية المجتهد ١/ ٣٣٢.
(٣) التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح ١/ ٣٤١.
(٤) والكفارة هي عتق رقبة مؤمنة، فمن لم يجد فصيام شهرين متتبعين، فإن عجز لا يجب عليه الإطعام لعدم وروده في النص، (انظر البغا الفقه المنهجي) (١/ ٥٥٤).
(٥) الشيرازي: المهذب ٢/ ٢١٧.

فقد دلت هذه الآية بإشارتها: أن العامد لا كفارة عليه، لأنَّ الجزاء أخروي، وهو جهنم .

وعند تعارض الإشارة مع الدلالة يقدم الحنفية إشارة النص على دلالته، ومن هنا لم يوجبوا الكفارة على من قتل عمداً، إنما جزاؤه الخلود في النار[1].

ووجهتهم في منع الكفارة على القاتل العامد: أن التحرير أو الصوم في الخطأ إنما وجب شكراً للنعمة حيث سلم له أعز الأشياء إليه في الدنيا وهو الحياة، وكذا ارتفع في المؤاخذة في الآخرة، وهذا لم يوجد في العمد، والذنب في العمد أعظم فلا يصلح معه تحرير رقبة، والله أعلم[2].

ثالثا: ترجيح الثابت بدلالة النص على الثابت بالاقتضاء عند الحنفية خلافا للشافعية[3]:

وسبب تقديم دلالة النص على الاقتضاء هو أن الثابت دلالةً ثابت بمعنى اللغة، أما الثابت اقتضاءً فقد ثبت ضرورة لحاجة صدق الكلام، أو صحته عقلاً أو شرعاً، فهو ليس من موجبات الكلام لغة. [4]

وقد مثلوا لذلك بتطهير الثوب الذي أصابه دم الحيض .

ففي الخبر: أن أسماءَ بنت أبي بكر سألت النبي ﷺ عن الثوب يصيبه الدم من الحيضة، فقال رسول الله ﷺ : (حتيه ثم اقرصيه بالماء ثم رشيه وصلي)[5].

---

(١) التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح ١/ ٣٤١١، بدران: أدلة التشريع المتعارضة ص١١٦، شلبي: أصول الفقه ص٥٠٢

(٢) الكاساني: بدائع الصنائع ٧/ ٣٧٢.

(٣) إلا أن الآمدي يخالف هذا الرأي، ويرى أن دلالة الاقتضاء أولى لترجحها لقصد المتكلم أو مدلول منطوقه عليه بخلاف دلالة الإشارة .(الإحكام في أصول الأحكام ص٧٤٢).

(٤) بدران:أدلة التشريع المتعارضة ، ص١١٧ .

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحيض، باب غسل دم الحيض حديث (٣٠٧).

فقد دل الحديث باقتضائه: على أنه لا يجوز غسل النجس بغير الماء من المائعات، فكونه ﷺ أوجب الغسل بالماء اقتضت صحته أنه لا يجوز غسل النجس بغيره[1]،وعلى هذا مذهب الشافعية والمالكية[2].

ودل الحديث بدلالة نصه: على جواز غسل النجس بأي مائع، لأن المعنى المراد هو التطهير، وهذا كما يحصل بالماء يحصل بغيره. وعند تعارض الدلالة مع الاقتضاء، ترجح دلالة النص على اقتضائة[3]، وهذا هو مذهب الحنفية - عدا محمد-[4].

وفي الحقيقة لا يوجد تعارض بين الدلالة والاقتضاء وهذا ما أكده الدكتور محمد غرايبة[5].

ولعل منشأ الخلاف في جواز التطهر بالماء دون غيره من المائعات، هو أن الماء المطهر هل له مزيد خصوص عن غيره من المائعات، وهل المقصود بإزالة النجاسة اتلاف عينها فقط، فيستوي في ذلك الماء وغيره، فمن رأى في الماء مزيد خصوص منع إزالة النجاسة بغير الماء إلا في موضع الرخصة فقط، ومن لم يظهر عنده للماء مزيد خصوص، قال بإزالتها بسائر المائعات والجامدات الطاهرة[6].

---

(١) بدران: أدلة التشريع المتعارضة ص١١٧.

(٢) ابن رشد: بداية المجتهد ١/ ١٢٤.

(٣) بدران: أدلة التشريع المتعارضة ص١١٧.

(٤) الكاساني: بدائع الصنائع ١/ ١٢٦، ابن رشد: بداية المجتهد ١/ ١٢٤.

(٥) انظر رأيه مفصلاً في هذا الموضوع في كتابه أصول الفقه الاسلامي، طبعة مؤسسة رام للتكنولوجيا، ٢٠٠٧، الكرك، ص٢٢١ وما بعدها، وهو كتاب قيم احتوى على بحوث في الدلالات والتخصيص والتقييد.

(٦) ابن رشد: بداية المجتهد ١/ ١٢٤.

المبحث الرابع

ترجيح الأصل الشرعي العام على النص الجزئي للمسألة الفرعية

إن الشريعة في جملتها كل متسق ، لا تتناقص جزئياته وفروعه مع كلياته وقواعده العامة: حتى في النصوص الجزئية أو الفرعية الواضحة، ينبغي ألا يتناقض حكمها مع كلِّي الشريعة في جميع ظروف التطبيق .

فإذا وجد في النصوص الشرعية ما يتنافى ظاهره مع المبادئ الشرعية، والقواعد الكلية، فإنه يؤول ذلك النص بما يتفق مع تلك المبادئ والقواعد ، لأن هذه الشريعة ليس من سماتها التخالف والتناقض[1] .

يقول الشاطبي: (فإن الشريعة قد ثبت أنها تشمل على مصلحة جزئية في كل مسألة وعلى مصلحة كلية في الجملة، أما الجزئية فما يعرب عنها دليل كل حكم وحكمته، وأما الكلية: فهي أن يكون المكلف داخلاً تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع تصرفاته اعتقاداً وقولاً وعملاً، فلا يكون تبعاً لهواه كالبهيمة المسَّيبة حتى يرتاض بلجام الشرع ، فثبت أنه لا اختلاف في أصل الشريعة ، ولا هي موضوعة على وجود الخلاف فيها أصلاً يرجع إليه مقصوداً من الشارع ، بل ذلك الخلاف راجع إلى أنظار المكلفين وإلى ما يتعلق بهم من الابتلاء) [2].

فإذا أفضى تطبيق نص جزئى فرعي في ظرف من الظروف إلى ضرر عام أو فوَّت مصلحة عامة وأهدرها، فإنه يجب التوفيق بين هذا الجزئي وبين مقتضى كليات الشريعة، ولاشك أن إهدار المصلحة العامة ضرر كبير يتناقض مع روح التشريع ولايتفق مع قواعده العامة .

---

(١) شلبى: أصول الفقه الإسلامي ص٤٧٤.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٤/ ٣٨٩-٣٩٠.

ويعلل الشاطبي للتناسق بين جزئيات الشريعة وكلياتها بقوله: (لاتفاق الجميع على أن الشريعة لا اختلاف فيها ولا تناقض ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء:٨٢] فإن للشارع أن يأمر وينهى كيف شاء، فلا تناقض بين المتعارضين على كل تقدير). [١]

وكما كنا قد رحجنا أن الشريعة إن وجد بين أدلتها أو نصوصها تعارض، فإنما هو ظاهري في نظر المجتهد، نعود ونؤكد في هذا المبحث، أنه لا تعارض بين كليات الشريعة وقواعدها العامة، ولا بين جزيئات نصوصها القطعية مع كلياتها وقواعدها العامة، وإنما هناك جزئيات ظنية لا يشهد لها أصل قطعي، هذه إن تعارضت مع أصل قطعي، أو قاعدة عامة، لا تقوى على معارضتها، وبالتالي يترجح الأصل المشهود له والمقطوع فيه، على أي جزئية أو فرعية تخالفة.

وقد قسم الشاطبي الأدلة الشرعية إلى قسمين ثم فرعها كالتالي [٢]:

كل دليل شرعي إما أن يكون قطعياً أو ظنياً:

١ - فإن كان قطعياً فلا إشكال في اعتباره، كأدلة وجوب الطهارة من الحدث والصلاة، والصيام والزكاة والحج، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعدل وأشباه ذلك.

٢ - وإن كان ظنياً، فإما أن يرجع إلى أصل قطعي أو لا، فإن رجع إلى قطعي فهو معتبر أيضاً، وإن لم يرجع وجب التثبت فيه، ولم يصح إطلاق القول بقبوله، ولكنه قسمان، قسم يضاده أصلاً، وقسم لا يضاده ولايوافقه.

وما يهمنا هنا ما نحن بصدد الحديث عنه، وهو الظنى المعارض لأصل قطعي، ولا يشهد له أصل قطعي، فهذا مردود بلا إشكال، يدل على ذلك أمران:

---

(١) الشاطبي: الموافقات ٣/ ١٤ .

(٢) المرجع السابق، ٣/ ١٢ .

أحدهما: أنه مخالف لأصل الشريعة، ومخالف أصولها لا يصح، لأنه ليس منها، وما ليس من الشريعة كيف يعد منها ؟

الثاني: أنه ليس له ما يشهد بصحته، وما هو كذلك ساقط الاعتبار .

أمثلة ترجيح الأصل الشرعي العام على النص الجزئي للمسألة الفرعية:

أولا: وجوب رفع الضرر العام عن الأمة:

وهذا مبدأ كلي، وقاعدة عامة، يشهد لها أصول مقطوع فيها بالشريعة، وبني عليها قواعد فقهية وضوابط شرعية .

وقد استخلص العلماء قواعد عامة مستقاة من نصوص لا تحصى تعتبر منهجاً قوياً لفهم النصوص في منطقها المراد، وتحديد إرادة الشارع على ضوئها، فصاغوا قواعد لهذا المبدأ العام تجنباً للتناقض مثل: «المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة»، «تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة»، «الضرر الخاص يحتمل في سبيل دفع ضرر عام»، ومن القواعد العامة: «لا ضرر ولا ضرار»[1] .

وقد لاحظ المشرع هذه القواعد في كل تطبيق، فهي تقيد كل النصوص، ولا سيما إذا أفضى تطبيق نصوصها الفرعية إلى ضرر عام ، الأمر الذي لا يتفق مع مقاصد التشريع وقواعده العامة.

والمثال الذي نورده هنا، ويتصادم مع القواعد العامة التي ذكرناها، هو التسعير[2] فقد ورد النص في التسعير، وقد طُلب منه ﷺ أن يسعر فأبى ولكن بين الفقهاء لاحقاً أن التسعير الجبري لا يتناقض مع الأصول العامة للتشريع .

---

(١) انظر فقه هذه القواعد شبير، محمد عثمان في كتابه القواعد الكلية والضوابط الفقهية، ط/ ١، دار الفرقان، ٢٠٠٠، ص١٦٣ وما بعدها.

(٢) التسعير الجبري هو أن يصدر موظف عام متخصص بالوجه الشرعي أمراً، بأن تباع السلع، أو تبذل الأعمال أو المنافع التي تفيض عن حاجة أربابها ، وهي محتبسة أو مغالى في ثمنها أو أجرها على غير الوجه المعتاد والناس أو الدولة أو الحيوان في حاجة ماسة إليها، بثمن أو أجر معين عادل بمشورة أهل الخبرة، انظر: الدريني: بحوث مقارنة في الفقة الإسلامي ص١٤٤ ، مؤسسة الرسالة، بيروت.

النصوص الجزئية في هذا المسألة - التي اعتبرت التسعير مظلمة - جاءت بها السنة، ومن ذلك:

أولاً: عن أنس ﷺ قال: «غلا السعر في المدينة على عهد الرسول ﷺ فقال الناس: يارسول الله، غلا السعر، فسعر لنا: فقال ﷺ: إن الله هو المسعر ، القابض الباسط، الرازق، وإني لأرجو أن ألقى الله، وليس أحد يطلبني بمظلمة ظلمتها إياه، في دم ولا مال»[1].

ثانياً: عن أبي هريرة ﷺ أن رجلاً جاء فقال: يارسول الله سعر . فقال: بل ادعو، ثم جاء رجل، فقال: يا رسول الله سعر: فقال بل الله يخفض ويرفع، وإنى لأرجو أن ألقى الله وليس لأحد عندي مظلمة»[2].

فهذان النصان اعتبرا التسعير مظلمة، وقد سوى ﷺ بين مظلمة التسعير ومظلمة الدم.

لكن الناظر في منع التسعير، يرى أن هناك تعارضاً بين مصلحة التجار، ومصلحة الأمة - التي هي عامة -.

فينبغي أن يفهم الحديث بما يتلاءم مع مقاصد التشريع، حتى لا يتناقض حكم جزئي في مصلحة معينة، مع أصل كلي عام. وهو وجوب رفع الضرر عن الأمة.

(١) أخرجه البيهقي في سننه، باب التسعير، ٦/ ٤٧ ، حديث (١١٣١٩) ، والترمذي في جامعه. باب ما جاء في التسعير (١٣١٤) وقال: حسن صحيح، وابن حبان في صحيحه، باب التسعير والاحتكار (٤٩٣٥) تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط/ ٢ ، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٩٣.

(٢) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى، باب التسعير، ٦/ ٤٧ ، حديث (١١٣١٨) ، وفي السنن الصغرى (٢٠٠٩) ج٥/ ٢٥٩.وقال: صحيح ، وأبو داود في سننه باب التسعير (٣٤٥٠) وسكت عنه المنذري (انظر: العظيم أبادي، محمد شمس الحق، عون المعبود ، ط/ ٢، دار الكتب العلمية ، بيروت، ج٩/ ٢٢٩.

ولا شك أن الإضرار بالمصلحة العامة ناتج عن تدخل التجار وتلاعبهم في الأسعار وهو عين الظلم، ورفع الظلم واجب، بل هو من حكمة تشريع الحديث نفسه. فيكون الاستدلال بوجوب التسعير بمفهوم الحديث المانع نفسه الذي استند إلى ظاهره المانعون.

فمناط الحديث هو دفع الظلم عن التجار، إذا لم يكن لهم يد في غلاء السعر، حتى إذا وقع الظلم منهم افتعالاً أو تحكماً، وجب دفعه، إعمالاً لحكمة تشريع الحديث التي هي دفع الظلم، أياً كان موقعه: التجار أو العامة. إذ العدل في شرع الإسلام لا يتجزأ.

فإذا كان دفع الظلم واجباً شرعاً عن أي كان، وكان لا يتم إلا بالتسعير، وجب التسعير حينئذ عملاً بمقدمة الواجب: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب».

وأيضاً، إذا كانت علة امتناع الرسول ﷺ عن التسعير، هي دفع الظلم عن التجار، وهم طائفة من مجموع المسلمين، فإن دفع الظلم عن عامة المسلمين، إذا كان واقعاً أو متوقعاً واجب من باب أولى، عملاً بروح الحديث ومعقوله لا بمنطوقه. لأن الإضرار بالمجتمع ممنوع، بأية وسيلة كانت. كما أنه يدفع الظلم لتحقيق العدل، والتشريع الإسلامي يوجب تحقيق العدل بكل صورة ووسيلة، وحيثما وجد العدل فثمَّ شرع الله ودينه [1].

وعلى هذا، لا يجوز تطبيق نص جزئي على ظاهره، إذا ترتب عليه - في ظرف من الظروف - إهدار المصلحة العامة، إذ لا يتصور التناقض بين جزئيات الشريعة وأصولها العامة.

وقد سبقنا إلى هذا الفهم جملة من العلماء والفقهاء بدءاً من كبار التابعين، مثل سعيد ابن المسيب، وربيعة الرأي - بن عبد الرحمن - وعلي بن سعيد الأنصاري. وهو مذهب الحنفية ومتأخري الحنابلة، ومتأخري المالكية [2].

---

(١) الدريني: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي ص١٦٠-١٦١، والدريني، المناهج الأصولية ص١٦٢.

(٢) انظر: ابن قدامة المقدسي: الكافي في فقه ابن حنبل، طبعة المكتب الإسلامي، بيروت، ج٢ / ٤١، والعظيم أبادي، عون المعبود ٩/ ٢٣٠، والدريني. بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي، ص١٤٤.

ثانيا: لا يؤخذ الإنسان بذنب غيره:

قد يقع التعارض الظاهري، بين ظاهر النص الجزئي، وبين أصل عام.

ومن الأصول العامة، والقواعد الكلية في الشريعة الإسلامية: أن الإنسان لا يعاقب بذنب غيره ولا يحمل أوزاره.

شهد لهذا الأصل جملة نصوص، منها:

قوله تعالى: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ (٣٨) وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ (٣٩)﴾ [النجم:٣٨-٣٩]. لكن جاء حديث ظاهره مناف لهذا الأصل، وهو قوله ﷺ: (إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه) [1].

فتعارض ظاهر النص الجزئي، مع الأصل الشرعي العام.

فردت عائشة هذا الحديث للأصل العام المقرر بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الزمر:٧]، حيث ذكر لعائشة أن عبد الله بن عمر يقول: إن الميت ليعذب ببكاء الحي، فقالت عائشة: أما إنه لم يكذب ولكنه أخطأ أو نسي، إنما مرَّ رسول الله ﷺ بجنازة يهودية وهي يبكي عليها أهلها، فقال: إنهم يبكون عليها وإنها لتعذب في قبرها.

وقد ردَّت عائشة على استدلال ابن عمر بعذاب الميت ببكاء أهله عليه. بالأصل الشرعي العام. فقالت: حسبكم القرآن ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ (٣٨)﴾ [2].

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب قول النبي يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه حديث (١٢٨٦).
ومسلم في صحيحه، كتاب الجنائز، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه، حديث رقم (٩٢٧).

(٢) الشافعي: اختلاف الحديث ص٢٢٥، وقد أخرج الحديث البخاري في صحيحه، عن عائشة: أنها ردت هذا وقالت: رحم الله عمر، ولكن رسول الله قال: «إن الله ليزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله عليه» وقالت: حسبكم القرآن ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ (٣٨)﴾ رقم (٣٢٨٨)، كتاب الجنائز، باب قول النبي يعذب الميت ببكاء أهله عليه.

قال الشافعي: وما روت عائشة عن رسول الله، أشبه أن يكون محفوظاً عن رسول الله ﷺ بدلالة الكتاب ثم السنة، فإن قيل: فأين دلالة الكتاب قيل: قوله عز وجل ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام:١٦٤] وقوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [النجم:٣٩]، وقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٨﴾﴾ [الزلزلة:٧-٨]، وقوله تعالى: ﴿لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ ﴿١٥﴾﴾ [طه:١٥].

ثم قال: إنها لتعذب في قبرها، فهو واضح لا يحتاج إلى تفسير، لأنها تعذب بالكفر، وهؤلاء يبكون ولا يدرون ما هي فيه [(١)].

وقد عزا بعض العلماء المحدثين تعارض هذا النص الجزئي مع الأصل العام إلى تفاوت المجتهدين في الضبط والإلمام بمناط الأحكام، فقال: (فقضت عائشة بأنه لم يأخذ الحديث - أي ابن عمر - على وجه، فإن رسول الله ﷺ كان قد مرَّ على يهودية يبكي عليها أهلها فقال: وإنهم يبكون عليها وإنها تعذب في قبرها. فظن ابن عمر أن العذاب معلولاً للبكاء، فجعل الحكم عاماً في كل ميت)[(٢)].

ويمثل لهذا ما فعله مالك، حيث أهمل اعتبار حديث: «من مات وعليه صيام صام عنه وليه»[(٣)] وحديث: «لو كان على أمك دين أكنت قاضيه عنها، قال: نعم قال: فدين الله أحق بالقضاء» [(٤)] وردَّ مالك هذين النصين لمعارضتهما الأصل العام وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [فاطر:١٨].

---

(١) الشافعي: اختلاف الحديث ص٢٢٥.

(٢) د. عبد الجواد خلف: التشريع الإسلامي جذوره الحضارية وأدواره التاريخية، ص ٣٠٢، دار البيان.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب قضاء الصيام عن الميت حديث (١١٤٧). والبخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم، حديث (١٩٥٢).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب قضاء الصيام عن الميت حديث (١١٤٨). والبخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم، حديث (١٩٥٣).

فمن رأى أن الأصول تعارضه، وذلك أنه كما لا يصلي أحد عن أحد، ولا يتوضأ أحد عن أحد، وكذلك لا يصوم أحد عن أحد، قال: (لا صيام على الولي، ومن أخذ بالنص في ذلك، قال: بإيجاب الصوم عليه) [1].

فمن أخذ بالأصول العامة لم يوجب الصيام ولا الإطعام على الولي، وهو قول مالك.

أما من لم يوجب الصوم، قالوا: يطعم عنه وليه، وهو قول الشافعي، أما أبو حنيفة فقال بالصوم، فإن لم يستطع أطعم [2].

---

(١) الشاطبي، الموافقات ٣/ ١٧.

(٢) ابن رشد: بداية المجتهد ١/ ٤١٢.

المبحث الخامس
الترجيح بالاحتياط

قد يرد دليلان متعارضان، فيكون أحدهما أقرب إلى الاحتياط في حكم الشارع، أو أقرب احتياطاً من حيث مآل التطبيق. فيقدم على غيره.

فيدخل تحت هذا المسلك العام وجوه وصور عدة أهمها:

١- ترجيح المحرم على المبيح.

٢- ترجيح الأحوط لمصلحة الفقير.

أولا: يرجح النص المفيد الحرمة على غيره مما يفيد الإباحة أو الندب:

وذلك للاحتياط، ولأن الحظر لدفع مفسدة. ودفع المفسدة أهم في نظر العقلاء. وهذا هو رأي جماهير الأصوليين، ولم يخالفهم فيه إلا أبو هاشم وابن أبان[١].

يقول الأسنوي: [٢] (والمراد بالإباحة هنا: جواز الفعل والترك ليدخل فيه المكروه والمندوب والمباح، لأن التحريم مرجح على الكل).

وجاء في التقرير والتحبير: [٣] (ولأنه أي تقديم المحرم على المبيح (الاحتياط) لأن فيه زيادة حكم هو نيل الثواب بالانتهاء عنه واستحقاق العقاب بالإقدام عليه. والأخذ بالاحتياط أصل في الشرع).

---

(١) انظر: ابن الحاجب: مختصر المنتهي الأصولي ٣/ ٦٥٥، الرازي المحصول ٥/ ٤٣٩، ابن قدامة: روضة الناظر ص٤٦٣، وابن عقيل: الواضح ٥/ ٩٢، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٣/ ١٠، الأنصاري: فواتح الرحموت ٢/ ٣٨٦، البخاري: كشف الأسرار ٣/ ١٤٤، والسبكي: الإبهاج ٣/ ١٥٨، والأسنوي: نهاية السول ٢/ ١٠٠١.

(٢) الأسنوي: نهاية السول ٢/ ١٠٠١.

(٣) ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٣/ ١٠.

واستدل الجمهور لمذهبهم بما يلي:

١- بما رواه ابن مسعود عن النبي ﷺ أنه قال: (ما اجتمع الحلال والحرام إلا وقد غلب الحرام على الحلال)[١] وفيه إعطاء الحلال حكم الحرام احتياطاً وتغليباً، لا صيرورته في نفسه حراماً.

وبحديث (دع ما يريبك إلى ما لا يريبك)[٢].

قال الرازي:[٣] (وجواز الفعل يريبه، لأنه بين أن يكون حراماً وبين أن يكون مباحاً، فما يريبه جواز فعله. فيجب تركه).

٢- ومن المعقول: أن الدليل المحرم مقتضاه الأحوط، والأخذ به هو الأحوط[٤].

ويقول الأسنوي:[٥] (إن الاحتياط يقتضي الأخذ بالتحريم، لأن ذلك الفعل إن كان حراماً ففي ارتكابه ضرر، وإن كان مباحاً فلا ضرر في تركه).

٣- ويرجح الحظر على المبيح والندب، لأن الحظر لدفع المفسدة، والوجوب لتحصيل مصلحة، ودفع المفسدة أهم عند العقلاء[٦].

---

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى وضعفه، وقال الزيلعي: موقوف وفيه ضعفاء (نصب الراية ٤/ ٢١٤) ونقل الجيزاوي أن هذا الحديث لم يعرف مرفوعاً كما قال الزركشي، وقال الحافظ العراقي: لم أجد له أصلاً (الجيزاوي: محمد أبو الفضل، حاشية الجيزاوي على مختصر ابن الحاجب وشرح العضد، تحقيق محمد حسن إسماعيل، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤، ج٣/ ٦٦٧).

(٢) الدارمي، أبو محمد عبد الله (١٨١هـ-٢٥٥هـ) سنن الدارمي، تحقيق فواز أحمد زمرلي، خالد العلمي، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ. باب دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، حديث (٢٥٣٢) وقال عنه الترمذي: حسن صحيح.

(٣) الرازي: المحصول ٥/ ٤٤٠.

(٤) البخاري: كشف الأسرار ٣/ ١٤٤.

(٥) الأسنوي: نهاية السول ٢/ ١٠٠١.

(٦) الآمدي: الإحكام ص٧٤٠. والأنصاري: فواتح الرحموت ٢/ ٣٨٦، التفتازاني: حاشية التفتازاني على مختصر ابن الحاجب وشرحه ٣/ ٦٦٥.

٤- أن الصحابة قد غلبوا جانب الحظر على الإباحة، كما جاء في مسألة الجمع بين الأختين المملوكتين [(١)].

يقول الرازي: [(٢)] (روي عن عمر أنه قال في الأختين المملوكتين: أحلتهما آية وحرمتهما آية، والتحريم أولى).

٥- ومن المعقول أنه لو طلق إحدى نسائه، ونسيها حرُم عليه وطء جميع نسائه، وكذلك لو أعتق إحدى إمائه [(٣)].

٦- أن المعنى دار بين ارتكاب الحرام أو ترك المباح، وترك المباح أولى، فكان الترجيح للمحرم احتياطاً، وأن المكلف لو استباح المحظور فقد أقدم على محظورين، أحدهما الفعل. والثاني: اعتقاد إباحته [(٤)].

٧- إن في الحظر احتراز، وفي المبيح إقدام، وفي الإقدام على الإباحة لا يكون في تركه ضرر، وفي الإقدام على الحظر يتوقع ضرر يترتب العقاب على الإتيان به، فقدم الحظر على الإباحة للاحتياط والاجتناب عن الوقوع في الحرام [(٥)].

وهذا يعني أنه يرجح ما مدلوله الحظر على ما مدلوله الإباحة، لأن فعل الحظر يستلزم مفسدة بخلاف الإباحة، فإنه لا يتعلق بفعلها ولا تركها مفسدة ولا مصلحة، وهذا ما عناه الجمهور بترك المفسدة.

٨- في تقديم المحرم على المبيح الاحتياط، لأن فيه زيادة حكم وهو نيل الثواب بالانتهاء عنه واستحقاق العقاب بالإقدام عليه وهو ينعدم في المبيح. والأخذ بالاحتياط أصل في الشرع [(٦)].

---

(١) البخاري: كشف الأسرار ٣/ ١٤٤.

(٢) الرازي: المحصول ٥/ ٤٤٠.

(٣) الرازي: المحصول ٥/ ٤٤٠، البخاري: كشف الأسرار ٣/ ١٤٤.

(٤) الرازي: المحصول ٥/ ٤٤٠.

(٥) البدخشي: مناهج العقول ٣/ ٢٤١.

(٦) ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٣/ ١٠.

ويقول إمام الحرمين: [1] (إن الأحوط مرجَّح لأنه يقتضيه الورع واتباع السلامة ولأن اللائق بحكمة الشريعة ومحاسنها الاحتياط).

الأمثلة:

ويمثل لهذا المسلك بمسائل عدة:

١- ترك أكل لحم الضبع احتياطاً، لتغليب المحرم على المبيح «فقد حرَّم رسول الله ﷺ كل ذي ناب من السباع» [2] وهذا ما أخذ به الحنفية. حيث رجحوا هذا الخبر على خبر عبد الرحمن بن أبي عمار أنه سأل جابر بن عبد الله عن الضبع. قال: «فقلت: الضبعُ آكلها؟ قال: نعم، قلت: أصيد هي؟ قال: نعم، قلت: فأنت سمعت ذلك من رسول الله ﷺ ؟ قال: نعم، ويجعل فيه كبش إذا صاده المحرم» [3].

ووجهة الحنفية في تحريم الضبع أمرين: [4]

أ- لأن التحريم يرجح على المبيح، والمحرم يقضي على المبيح احتياطاً.

ب- أن حديث التحريم مشهور، والمشهور يرجح على الآحاد.

٢- وكذلك تحريم الحنفية أكل الضب تغليباً للمحرم على المبيح. فقد تناول الفقهاء هذه المسألة لورود النصوص المتعارضة فيها، فمنهم من جمع بينها ووفَّق، ومنهم من رجح النصوص المحرِّمة.

أ- فقد سئل رسول الله ﷺ عن الضب أحرام هو؟ فقال: لست بأكله ولا محرمه[5].

---

(١) الجويني: البرهان في أصول الفقه ٢/ ١٩٩.
(٢) سبق تخرجه، ص١٥٧.
(٣) سبق تخرجه، ص١٥٨.
(٤) البخاري: كشف الأسرار ٣/ ١٤٨، الكاساني: بدائع الصنائع ٥/ ٥٨.
(٥) سبق تخرجه ص١٦٠.

ب- وكان خالد يأكل الضب على مائدة رسول الله - وهو لم يأكل- فسأله خالد: أحرام هو؟ قال: لا ولم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه، قال خالد: فاجتررته فأكلته ورسول الله ﷺ ينظر إلي [1].

أما النصوص التي تنهي عن أكله:

أ- روي عن عبد الرحمن بن حسنة أنه قال: نزلنا بأرض كثيرة الضباب، فأصابتنا مجاعة وطبخنا منها، وإن القدور لتغلي بها إذ جاء رسول الله ﷺ فقال: «ما هذا؟ فقلنا: ضباب أصبناها. فقال: إن أمة من بني إسرائيل مسخت دواباً في الأرض، وأنا أخشى أن تكون هذه، فأكفئوها [2]».

ب- جاءت سائلة إلى بيت عائشة، فأعطتها من لحم الضب.، فقال لها رسول الله ﷺ: «أتطعمين ما لا تأكلين [3]».

فجعل الحنفية الأحاديث المحرمة مقدمة على المبيحة، و جعلوها ناسخة للمبيح، والأخذ بالمحرم أولى احتياطاً، وحملوا كراهة النبيﷺ للضب للتحريم لا للكراهة. ولو لم تكن للتحريم لأمر عائشة بالتصدق منه [4].

يقول البخاري: [5] (فنحن رجحنا المحرم على المبيح، وحملنا دليل الإباحة على ما كان قبل التحريم).

٣- ويصلح مثالاً لذلك مسألة نكاح المحرم، فقد ورد فيها أخبار متعارضة:

الأول: عن أبي رافع أن النبي ﷺ «تزوج ميمونة وهو حلال[6]».

---

(١) سبق تخرجه ص١٦٠.
(٢) سبق تخرجه ص١٦٠.
(٣) سبق تخرجه ص١٦٠.
(٤) انظر: البخاري: كشف الأسرار ٣/ ١٤٧، الكاساني: بدائع الصنائع ٥/ ٥٤.
(٥) البخاري: كشف الأسرار ٣/ ١٤٧.
(٦) أخرجه مالك في الموطأ، باب نكاح المحرم، حديث رقم (٧٠).
والترمذي في سننه، أبواب الحج، باب في كراهة تزوج المحرم حديث (٨٣٤)، وقال: حسن صحيح.

والثاني: عن ابن عباس «أنه تزوجها ﷺ وهو محرم[1]».

الثالث: «لا يَنْكِحُ المحرمُ ولا يُنْكَحُ[2]».

والأصل تقديم المحرم على المبيح، فمنع الجمهور تزويج المحرم، لوجوه عدَّة، منها أن أبا رافع كان السفير في هذه الواقعة، فقدمت روايته على غيره [3].

ونزيد على ذلك أن الأخذ بالمحرم هو الأحوط، ولأن مفسدة الحرمة أكثر وأشد من مفسدة السلامة، فتكون أولى بالاحتراز عنه.

والأعجب: أن الحنفية يقولون بزواج المحرم مقدمين رواية ابن عباس لفقاهته تاركين منهجهم في تقديم المحرم على المبيح.

وسيأتي الكلام مفصلاً في مبحث الترجيح والوجوه المتعلقة بحال الراوي.

٤- ويظهر في هذا الوجه جلياً في ترجيح الأخبار التي يوافق مآل تطبيقها مصلحة الفقراء كما هو حاصل في زكاة الزروع والثمار. فقد ورد في المسألة خبران:

الأول: «ما سقت السماء ففيه العشر[4]».

الثاني: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة [5]».

فرجح الحنفية - عدا الصاحبين- العمل بالحديث العام، وأوجبوا العشر في قليل ما أخرجته الأرض وكثيره احتياطاً لمصلحة الفقير.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب النكاح، باب نكاح المحرم، حديث (٥١١٤).
ومسلم في صحيحه، كتاب: النكاح، بابا النكاح المحرم (١٤١٠).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب نكاح المحرم (١٤٠٩).
مالك في الموطأ، باب نكاح المحرم، ص٢٩٠.

(٣) الرازي: المحصول ٥/ ٤١٦. وابن قدامة: المغني ٧/ ٥٧٨، ابن حجر: فتح الباري ٩/ ٧٠.

(٤) سبق تخرجه ص١٤٨.

(٥) سبق تخرجه ص١٤٩.

يقول البخاري: [1] (وإن لم يُعلم تاريخُهما - أي: العام والخاص - يُجعل العام آخِراً للاحتياط، وفيما نحن فيه كذلك) أي: احتياطاً لمصلحة الفقير وأنفع له وأجدى.

إلا أن توجيه الحنفية لهذا المسلك لم يسلم من الرد. لأن حديث الأوسق نص فيقوى على الأول الظاهر. يقول الإمام الجويني: [2] (فإنه لا يخفى على الفاهم أن الغرض من سياق الحديث الفصل بين العشر ونصف العشر... وخمسة أوسق نص، فلا عذر لأبي حنيفة في تركه).

ولا شك في أن ترجيح الحنفية هو الأحوط لمصلحة الفقير خاصة أنهم يوجبون الزكاة في كل ما يخرج من الأرض من نبات غير مقتصريها على الأصناف الأربعة (الحنطة والشعير والتمر والزبيب).

وكان مالك يرى أن الحبوب جميعها صنف واحد، يضم بعضها إلى بعض، فإذا بلغت معاً خمسة أوسق زكاها؛ [3] وهذا الرأي نراه الأحوط لمصلحة الفقير والمزكي معاً.

٥- ترجيح حرمة الجمع بين المملوكتين على الإباحة:

اختلف علي وعثمان- رضي الله عنهما- في الجمع بين الأختين وطئاً بملك اليمين.

فقال علي: يحرم ذلك لأن قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ﴾ [النساء:٢٣].

يوجب تحريمه، لأن الجمع بين الأختين لما حرم نكاحاً وهو سبب مفضٍ إلى الوطء، فلأن يحرم الجمع بينهما وطئاً بملك اليمين كان أولى. وقوله جل جلاله: ﴿أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۚ﴾ [النساء:٣] يوجب حله، فكان الأخذ بما يحرم أولى احتياطاً.

---

(١) البخاري: كشف الأسرار ١/ ٤٢٦.

(٢) الجويني: البرهان في أصول الفقه ٢/ ١٩٩.

(٣) أبو عبيد، القاسم بن سلام، ت (٢٢٤هـ) كتاب الأموال، تحقيق: محمد خليل هراس. دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٦، ص٤٧٤.

ووافقه عثمان في أن النصين يوجبان التحريم والتحليل إلا أنه رجح الموجب للحل باعتبار الأصل [1].

وقد رجح الفقهاء تحريم الجمع بين الأختين بملك اليمين، لأن الأخذ به الأحوط، ويخلص من المحذور يقيناً، بخلاف العمل بالحل [2].

٦- ترجيح عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بأبعد الأجلين:

ترددت عدتها بين آيتين. الأولى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة:٢٣٤]، والثانية: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق:٤]، فالحامل المتوفى عنها زوجها مترددة بين هاتين الآيتين.

فرأى علي الاحتياط في ذلك: أن تعتد بأبعد الأجلين. وخالفه ابن مسعود في ذلك وكان يرى العمل بالمتأخر نزولاً. وقال: نزلت سورة النساء القصرى بعد الطولى [3].

---

(١) البخاري: كشف الأسرار عن أصول البزدوي ١/ ١٤٤. وانظر: ابن عقيل: الواضح ٥/ ٨٩.

(٢) العبادي: شرح ابن قاسم العبادي على ورقات. إمام الحرمين، بهامش إرشاد الفحول ص١٥٥.

(٣) محمد، محمود عبد العزيز، منهج الصحابة في الترجيح، دار المعرفة، ط١، بيروت، ٢٠٠٤، ص٣١٩.





الباب الثاني

مسالك الترجيح الخاصة بالسنة النبوية

وفيه تمهيد وأربعة فصول:

- التمهيد: في معنى الأخبار وتقسيم العلماء للمسالك الخاصة بها.
- الفصل الأول: مسالك الترجيح الخاصة بالسند.
- الفصل الثاني: مسالك الترجيح الخاصة بالمتن.
- الفصل الثالث: مسالك الترجيح الخاصة بالمدلول.
- الفصل الرابع: مسالك الترجيح الخاصة بالأمر الخارجي.





الباب الثاني

مسالك الترجيح الخاصة بالسنة النبوية

تمهيد:

معنى الأخبار وتقسيم العلماء للمسالك الخاصة بها.

جعلت في هذا الباب المسالك الخاصة بالسنة النبوية، نظراً لما يتفرع عن السنة من وجوه كثيرة للترجيح. وقد عنون الأصوليون القدامى لذلك بباب المرجحات الخاصة بالأخبار[1] لاشتمال الأخبار على معنى الحديث والأثر والسنة.

أما أن الأصوليين سموا ما نقله الرواة عن رسول الله ﷺ أخباراً علماً أن معظم ما نقلوه أوامر ونواهٍ. فيجاب عنه أن حاصل جميعها آيل إلى الخبر، وأنه ﷺ ليس آمراً على الاستقلال إنما الآمر حقاً الله تعالى، وأن موضع صيغ الأمر من المصطفى ﷺ في حكم الإخبار عن أمر الله، كما أن النقلة من بعد الصحابة هم يخبرون عمن روى لهم أما الذين عاصروا الرسول ﷺ فكانوا يقولون: أمر رسول الله ﷺ[2].

إلا أنني أرى إطلاق السنَّة أكثر عموماً وشمولاً للمصطلحات ذات الصلة بها حيث يعتبر الأصوليون[3] بأن ما صدر عن الرسول ﷺ من قول أو فعل أو تقرير مما يصلح أن يكون حكماً شرعياً هو السنَّة.

---

(١) كالغزالي، والبيضاوي، والرازي.

(٢) الجويني، البرهان، ص٢١٥، ويقول الغزالي في حديثه عن السنة أما نحن فلا يبلغنا قوله إلا على لسان المخبرين، إما على سبيل التواتر، وإما بطريق الآحاد (المستصفى، ١/ ٣٨٤).

(٣) يراجع في ذلك الآمدي: الإحكام، ص١٠٦، الشاطبي: الموافقات ٤/ ٣٠٥، الشوكاني: إرشاد الفحول، ص٣٣ وعجاج، محمد، السنة قبل التدوين، ص١٦٥، دار الفكر، ط٥، ١٩٨١، =

والحديث: هو ما أضيف إلى النبي ﷺ فيختص بالمرفوع عند الإطلاق، ولا يراد به الموقوف إلا بقرينه.

أما الخبر فإنه أعم من أن يطلق على المرفوع والموقوف فيشمل ما أضيف إلى الصحابة والتابعين. فيسمى كل حديث خبراً، ولا يسمى كل خبر حديثاً[1].

أما الأثر[2] فإنه مرادف للخبر بالمعنى فيطلق على المرفوع والموقوف[3]، فإذا قال الصحابي: من السنة كذا، فذهب ذاهبون إلى أن هذا النقل عن الرسول ﷺ وكأنه قال: قال ﷺ، وأما المحققون فأبوا ذلك[4].

أما تقسيمي لمسالك الترجيح الخاصة بالسنة فجعلتها على أربعة أقسام:

١- باعتبار السند.
٢- باعتبار المتن.
٣- باعتبار المدلول.
٤- باعتبار الأمر الخارجي.

= شلبي: أصول الفقه، ص٢٢١ الخضري، أصول الفقه، ص٢٥٠. أما السنة عند الفقهاء فتطلق على ما ليس بواجب أو ما يقابل البدعة. أما سنة الخلفاء الراشدين كما سماها الرسول فتعني الطريقة (الشوكاني إرشاد الفحول، ص٣٣).

(١) المراجع السابقة.

(٢) السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص٢٤٦.

(٣) فخلاصة القول: إذ أطلق لفظ الحديث، أريد به ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خَلقْية أو خُلُقية. وقد يراد به ما أضيف إلى صحابي أو تابعي، ولكن الغالب أن يقيد إذا ما أريد به غير النبي ﷺ. ويطلق الخبر والأثر: ويراد بهما ما أضيف إلى النبي ﷺ والصحابة والتابعين وهذا رأي الجمهور إلا أن فقهاء خراسان يسمون الموقوف أثراً والمرفوع خبراً. (عجاج، السنة قبل التدوين ص ٢٢)

(٤) الجويني، البرهان في أصول الفقه ١/ ٢٤٩.

وكنت في ذلك مائلاً إلى تقسيم ابن الحاجب[1] والآمدي[2] والزركشي[3] والشوكاني[4] والمرداوي[5] مع اختلاف في التبويب والتفريع.

هذا وقد اختلف الأصوليون في تقسيمهم لوجوه الترجيح بين موجز ومطنب. فالبيضاوي[6] جعلها سبعة أقسام:

١- باعتبار حال الراوي. ٢- بوقت الرواية. ٣- بكيفية الرواية. ٤- بوقت ورود الخبر. ٥- باعتبار اللفظ. ٦- بواسطة الحكم. ٧- باعتبار أمور خارجية.

أما الرازي[7] فجعل أقسام الترجيح خمسة: ١- بكيفية إسناده. ٢- بوقت وروده. ٣- بلفظه. ٤- بحكمه. ٥- بأمر خارج عن ذلك.

وجعل ابن قدامة[8] وابن عقيل[9] والغزالي[10] الأقسام ثلاثة: ١- في السند. ٢- في المتن. ٣- في أمور خارجة عنهما.

بهذا بان لنا أن الأصوليين كما اختلفوا في تقسيمهم لوجوه الترجيح، اختلفوا أيضاً في حصرها وبيانها، فقد أوصلها بعضهم إلى خمسين وجهاً، وبعضهم إلى تسعةٍ وثمانين

---

(١) الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن، شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب المالكي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤ جـ٣/ ٦٤٨.

(٢) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ص ٧٣٤.

(٣) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ١٥٠-١٧٩.

(٤) الشوكاني: إرشاد الفحول ص ٢٧٦- ٢٨٠.

(٥) المرداوي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه ٨/ ٤١٥٢.

(٦) الأصفهاني، شرح المنهاج ٢/ ٧٩٥، والأسنوي، نهاية السول ٢/ ٩٨٣-١٠٠٧، البدخشي، مناهج العقول ٣/ ٢٢٤.

(٧) الرازي: المحصول ٥/ ٤١٤.

(٨) الدومي، عبد القادر بن أحمد بن مصطفى، نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر لابن قدامه، تحقيق عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت ١/ ٢٩٦ .

(٩) ابن عقيل، أبو الوفاء علي بن عقيل محمد البغدادي الحنبلي، الواضح في أصول الفقه، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط/ ١، ١٩٩٩ .مؤسسة الرسالة ٥/ ٧٦-١٠٣.

(١٠) الغزالي: المستصفى ٢/ ٦٣٧-٦٤٣.

وجهاً، ومنهم من زادها على المائة، ولكن بالتأمل نجدها تتداخل في بعضها؛ ويندرج تحت المسلك الواحد عدة وجوه كما أن معظم الأوجه التي ذكرها الأصوليون هي مجرد افتراضات، ولم يأتوا بمثال واحد يؤيد دعواهم عليه، فلم يكن له أي ثمرة فقهية.

لذا فإن مسالك الترجيح كثيرة، وقد تزيد عما نقله البعض، خاصة في الترجيح بالأمور الخارجة، وحاصلها أن ما كان أكثر إفادة للظن[1] هو المرجح- وطريقه الاجتهاد[2]- كما في كثرة الرواة وقوة العدالة وغيره، فيعتمد المجتهد فيه على ما غلب على ظنه[3].

وعليه؛ فإن الوجوه العامة هي أربعة، وما عداها يندرج تحتها، فمثلاً: جعل بعضهم الترجيح بكيفية الرواية قسماً قائماً بذاته، مع أن بعض وجوهه يندرج تحت اعتبار المتن (كترجيح ما روي باللفظ على ما روي بالمعنى)، وبعض وجوهه يندرج تحت اعتبار السند كترجيح ما اتفق على رفعه على ما اختلف فيه.

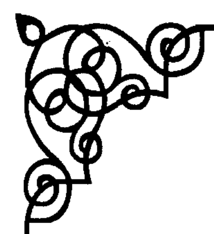
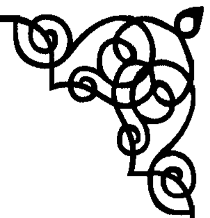
وكذلك الترجيح بوقت التحمل وسن الراوي، يندرج هذا تحت الترجيح باعتبار السند، وهكذا رأيت أن من المحتم ضبط وجوه الترجيح وحصرها في تقسيمات محددة يزول بها كل تداخل، لذا جمعت افتراضات الأصوليين - كما في العدالة والتزكية والفقه والعلم - واعتبرتها مراتب لوجه واحد، فجمعت المتقاربات وأدرجتها تحت وجه واحد، بعيداً عن الذكر العشوائي أو الحشو الذي يبعد الدارس ويملِّل القارئ وينفِّره.

---

(١) الزركشي، البحر المحيط ٦/ ١٥٩.

(٢) الرازي: المحصول ٥/ ٤٤٣.

(٣) الزركشي، البحر المحيط٦/ ١٥٩. ومما يؤكد أن الوجوه كثيرة تعتمد على غلبة ظن المجتهد أن ابن السبكي قد عنون للتعادل والترجيح: «كتاب التعادل والتراجيح» فقد أفرد التعادل وجمع التراجيح لكثرتها وتعدد وجوهها. (انظر: شرح المحلي على متن جمع الجوامع مع حاشية البناني، مطبعة الحلبي ٢/ ٣٥٧).

الفصل الثالث

مسالك الترجيح الخاصة بالسند

الوجوه المعتبرة بحال السند قسمان:

قسم يتعلق بحال الراوي، وقسم يتعلق بقوة السند؛ أي: مجموع الرواة.

وسأفصل الكلام في ذلك ضمن مبحثين رئيسيين:

- المبحث الأول: مسالك الترجيح المعتبرة بحال الراوي.
- المبحث الثاني: مسالك الترجيح المعتبرة بمجموع الرواة.



المبحث الأول
المسالك المعتبرة بحال الراوي

سأعرض في هذا المبحث لوجوه الترجيح المتعلقة بحال الراوي من حيث فقهه وعدالته وشهرته ووقت تحمله الرواية، ومباشرته للحادثه، وحسن سوقه للرواية، جاعلاً ذلك في سبعة مطالب، مدعماً الوجوه بالأمثلة والشواهد.

المطلب الأول
وجوه الترجيح المعتبرة بعلم الراوي وفقهه

وتضم هذه الوجوه: فقه الراوي وعلمه، وحفظ الراوي ومجالسة الراوي للعلماء والمحدثين، والإلقاء والتلقي بالمشافهة.

الوجه الأول: فقه الراوي:

إذا تعارض حديثان وكان راوي أحدهما فقيهاً وراوي الآخر ليس بفقيه، فإن رواية الفقيه ترجح على رواية الآخر، وكذلك إذا كان راوي أحدهما أفقه من الآخر، فإنه يرجح رواية الأفقه على الفقيه مطلقاً خلافاً لمن خصَّ ذلك بالخبرين المرويين بالمعنى ولم يعتبر الترجيح بفقه الراوي بالمرويين باللفظ، وذهب البعض إلى ترجيح الفقيه الذي يروي بالمعنى فقط[1].

---

(١) الأسنوي: نهاية السول ٢/ ٩٨٤، الآمدي، الإحكام ٧٣٦، الزركشي: البحر المحيط٦/ ١٥٣، الرازي: المحصول٥/ ٤١٤، الشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٧٦، الأصفهاني: شرح المنهاج ٢/ ٧٩٦، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير٣/ ٢٧، العطار: حسن؛ حاشية العطار على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت٢/ ٤٠٦. البناني: حاشية البناني على جمع الجوامع.٢/ ٣٦٣. المحلي: جلال الدين محمد، شرح المحلي على جمع الجوامع لابن السبكي، دار الكتب العلمية، بيروت ٢/ ٤٠٦، منلاخسرو: مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول في أصول الفقه وعليه حاشية الأزميري، طبعة/ ٢٠٠٢، المكتبة الأزهرية، القاهرة٢/ ١٨٣. السرخسي: أصول السرخسي ٢/ ٢٥١. التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح٢/ ٣٠٩. الأنصاري: فواتح الرحموت ٢/ ٣٨٨.

وردَّ الرازي على من اعتبر فقه الراوي مرجحاً بين المرويين بالمعنى فقط، فقال: (والحق أنه يقع الترجيح مطلقاً، لأن الفقيه يميز بين ما يجوز وما لا يجوز. فإن حضر المجلس وسمع كلاماً - لا يجوز إجراؤه على ظاهره - بَحَثَ عنه، وسأل عن مقدمته، وسبب وروده، فحينئذٍ: يطلع على الأمر الذي يزول به الإشكال.

أما من لم يكن عالماً - فإنه لا يميز بين ما يجوز وما لا يجوز - فينقل القدر الذي يعلمه، وربما يكون ذلك القدر - وحده - سبباً للضلال) [1].

وأما تقديم الأفقه على الفقيه؛ لأن الوثوق باحتراز الأفقه عن ذلك الاحتمال المذكور أتم من الوثوق باحتراز الأضعف منه[2].

ويضيف السرخسي[3]: (ويترجح بفقه الراوي وحسن ضبطه وإتقانه، لأنه يتقوى به معنى الاتصال برسول الله ﷺ على الوجه الذي وصل إلينا بالنقل).

واعتبر البعض أن هذا لا ينبغي تمثيله بالصحابة تأدباً، ويجوز المفاضلة بالفقه لمن روى مِن بعدهم، مثل رواية إبراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود، مع رواية الأعمش عن أبي وائل عن ابن مسعود. فإن الأولين فقيهان مشهوران، والآخرين إما شيخان أو دونهما في الفقه[4].

ويلحق بفقه الراوي: علمه، لأن الفقه بالأشياء هو العلم بها.

وقد افترض الأصوليون مرجحات خاصة بالعلم. فالآمدي[5] جعل الأفقه والأعلم بالعربية وجهاً واحداً.

وجعل الرازي[6] التراجيح الخاصة بالعلم شاملة للفقيه والأفقه.

---

(١) الرازي: المحصول ٥/ ٤١٤.

(٢) المرجع السابق.

(٣) السرخسي: أصول السرخسي ٢/ ٢٥١.

(٤) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ١٥٣.

(٥) الآمدي: الإحكام، ص٧٣٦.

(٦) الرازي: المحصول ٥/ ٤١٥.

وعبر الأسنوي عن وجه «الأفضلية» بقوله: (أي في العربية، أو في الفقه.. لأن الوثوق بقول الأعلم أتم) [1].

فاعتبر الأسنوي المراد بالعلم هو العلم بالعربية، وهذا رأي معظم الأصوليين.

فإذا كان أحدهما عالماً بالعربية، كانت روايته راجحة على من لا يكون كذلك؛ لأن الواقف على اللسان يمكنه من التحفظ من مواضع الزلل، ما لا يقدر عليه غير العالم به، لأن العارف بالعربية يسهل عليه الضبط ولا يخطئ في الإعراب بخلاف الجاهل بها. وكذلك تقدم رواية الأعلم بالعربية على رواية العالم بها[2].

ويمثل للترجيح بفقه الراوي: بمسألة صوم من أصبح جنباً.

وقد ورد في المسألة خبران:

الأول: عن أبي هريرة ﷺ أنه كان يقول: «من أصبح جنباً وهو صائم فليفطر»[3].

الثاني: عن عائشة وأم سلمة - رضي الله عنهما - «أن النبي ﷺ كان يصبح جنباً من جماع غير احتلام، ثم يصوم رمضان»[4].

فالحديثان يفيدان حكمين متغايرين، فحديث أبي هريرة يدل على فساد الصوم لمن أصبح جنباً، وحديث عائشة يدل على صحة صيام من أصبح جنباً.

---

(١) الأسنوي: نهاية السول ٢/ ٩٨٤.

(٢) الأسنوي: نهاية السول ٢/ ٩٨٤، الزركشي: البحر المحيط ٦/ ١٥٤، الأصفهاني: شرح المنهاج ٢/ ٧٩٦، الأنصاري: فواتح الرحموت ٢/ ٣٨٩، البدخشي: مناهج العقول٣/ ٢٢٥، الشوكاني: ارشاد الفحول، ص٢٧٦.

(٣) وعندما روجع أبو هريرة وأخبر أن عائشة وأم سلمة قالتا بصحة الصوم، تغير لون وجهه وقال: هكذا حدثني الفضل، هما أعلم. وروي من طريق ابن المسيب أن أبا هريرة رجع عن فتياه (انظر: ابن حجر: فتح الباري٤/ ١٧٣). وقد سبق تخريج الحديث ص١٠٢.

(٤) سبق تخريجه ص١٠٢.

فقدم الجمهور خبر عائشة لأنها أفقه من أبي هريرة[1]، لأن عائشة مقدمة في الحفظ على أبي هريرة، ولموافقة أم سلمة لعائشة، ولا سيما أنهما زوجتا الرسول ﷺ وزوجتاه أعلم بهذا من رجل إنما يعرف سماعاً أو خبراً[2].

وذهب آخرون إلى حمل خبر عائشة على أنه من خصائص النبي ﷺ. وأجيب على هذا: بأن الخصائص لا تثبت إلا بدليل[3].

ولا شك أن رأي الجمهور هو الأقوى، لأن عائشة في مثل هذه الأمور أعرف بحال الرسول ﷺ ولموافقة أم سلمة لخبر عائشة، وخبر الاثنين مقدم على خبر الواحد، ولأن روايتهما توافق مدلول آية ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة:١٨٧]. وأن المباشر للأمر أعلم به من المخبر عنه، خاصة إذا علمنا أن أبا هريرة رجع عن خبره لخبر أمي المؤمنين، إما رجحاناً لهما وإما لاعتقاده أن خبرهما ناسخاً لخبر غيرهما[4].

وقد مثل أبو حنيفة لفقه الراوي بمسألة رفع اليدين عند الركوع، حيث ورد في المسألة:

١ - عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ: «كان يرفع يديه حذو منكبيه إذا افتتح الصلاة وإذا كبر للركوع، وإذا رفع رأسه من الركوع رفعهما أيضاً، وقال: سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد، وكان لا يفعل ذلك في السجود»[5].

---

(١) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ١٥٣.

(٢) ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق عبد العزيز بن باز، دار المنار، القاهرة، ط/ ١ جـ ٤/ ١٧٣.

(٣) المرجع السابق، والنووي، شرح صحيح مسلم ٧/ ٢٢٩.

(٤) ابن حجر: فتح الباري ٤/ ١٧٤.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب رفع اليدين إذا كبر وإذا ركع وإذا رفع، حديث رقم (٧٣٥)، ومسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب استحباب رفع اليدين حذو المنكبين، حديث (٣٩٠)، وأبو داود، كتاب الصلاة، باب رفع اليدين في الصلاة (٧٢٢)، والدارقطني في سننه، باب ذكر التكبير ورفع اليدين عند الافتتاح والركوع ١/ ٢٨٧، والنسائي في سننه، كتاب افتتاح الصلاة، باب رفع اليدين للركوع (١٠٢٢) و (١٠٥٤)، والبيهقي في سننه، حديث رقم (٢٥٥٨) وابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة، باب رفع اليدين إذا ركع (٨٥٨).

٢- وعن عبد الله بن مسعود قال: «ألا أصلي بكم صلاة رسول الله ﷺ؟ فصلى، فلم يرفع يديه إلا في أول مرّة»[1].

فرجح أبو حنيفة خبر ابن مسعود معتمداً على فقه حماد، فقد تناظر أبو حنيفة مع الأوزاعي، إذ قال الأوزاعي لأبي حنيفة: ما بالكم لا ترفعون عند الركوع والرفع منه. فقال أبو حنيفة: لأجل أنه لم يصح عن رسول الله ﷺ فيه شيء، فقال الأوزاعي: كيف لم يصح؟ وقد حدثني الزهري عن سالم عن أبيه - عبد الله بن عمر - أن النبي ﷺ كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وعند الركوع وعند الرفع منه.

فقال أبو حنيفة: حدثنا حماد عن إبراهيم عن علقمة والأسود عن ابن مسعود: أن النبي ﷺ كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة ثم لا يعود بشيء من ذلك.

فقال الأوزاعي: أحدثك عن الزهري عن سالم عن أبيه، وتقول: حدثني حماد عن إبراهيم؟

فقال أبو حنيفة: كان حماد أفقه من الزهري، وكان إبراهيم أفقه من سالم، وعلقمة ليس دون ابن عمر في الفقه، وإن كان لابن عمر صحبته وله فضل صحبته وللأسود فضل كثير، وعبد الله عبد الله[2].

فكما هو واضح من كلام أبي حنيفة أنه قدم الترجيح بفقه الرواة، بينما قدم الأوزاعي علوم الإسناد على فقه الرواة.

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب من لم يذكر الرفع عند الركوع (٧٤٨)، النسائي في سننه، كتاب الصلاة، باب ترك ذلك حديث (١٠٢٣) و (١٠٥٥)، وقال أبو داود: ليس هو بصحيح على هذا اللفظ، انظر سنن أبي داوود ١/ ١٩٧ والبيهقي في سننه، حديث رقم (٢٥٨٣) وانظر نيل الأوطار ٢/ ٩٥.

(٢) البدخشي: مناهج العقول ٣/ ٢٢٥، الأنصاري: فواتح الرحموت ٢/ ٣٨٨..

الوجه الثاني: الترجيح بحفظ الراوي:

فرواية الأحفظ للحديث ترجح على رواية غيره لزيادة ضبطه وشدة اعتنائه واحتياطه فيما يرويه[1].

يقول الغزالي[2]: (فثقة الناس بشدة المتيقظ وقليل الغلط أشد)، فقوة الحفظ وزيادة الضبط وشدة الاعتناء، تفوق من كان أقل في ذلك.

كما ذكر الزركشي: إن هذا مما أجمع عليه أهل الحديث[3].

ومثله إمام الحرمين برواية عبيد الله بن عمر بن عبد العزيز على رواية عبد الله ابن عمر بن عبد العزيز، لأن الشافعي قال: «بينهما فضل ما بين الدرهم والدنانير»، والتفضيل لعبيد الله. ثم قال: وهو عندي كاختصاص أحد الخبرين بكثرة الرواة[4].

يقول الرازي[5]: (أما التراجيح الحاصلة بسبب الذكاء فهي على وجوه:

أحدها: رواية الأكثر تيقظاً، والأقل نسياناً، راجحة على رواية من لا يكون كذلك.

وثانيها: إذا كان أحدهما أشد ضبطاً، لكنه أكثر نسياناً، والآخر يكون أضعف ضبطاً، ولكنه أقل نسياناً، فالأقرب التعارض[6].

---

(١) الآمدي: الإحكام، ص٧٣٦، الغزالي: المستصفى ٢/ ٦٣٨، منلاخسرو: مرآة الأصول٢/ ٣٨٢، الزركشي: البحر المحيط ٦/ ١٥٦، الرازي: المحصول٥/ ٤١٨، الشوكاني: إرشاد الفحول، ص٢٧٧.

(٢) الغزالي: المستصفى ٢/ ٦٣٨.

(٣) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ١٥٦.

(٤) الجويني: البرهان في أصول الفقه٢/ ١٨٧، الزركشي: البحر المحيط٦/ ١٥٦.

(٥) الرازي: المحصول٥/ ٤١٨.

(٦) وقد جعل الأسنوي هذا وجهاً خاصاً سماه « زيادة ضبط الراوي» قال: والضبط هو: شدة الاعتناء بالحديث، والاهتمام بأمره، فإذا كان أحدهما أشد اعتناءً به واهتماماً: يرجح خبره ولو كان ذلك يعني زيادة الضبط لألفاظ الرسول ﷺ بأن يكون أكثر حرصاً على مراعاة كلماته وحروفه، فدل كلام الرازي أن تفسير الضبط بما قلناه، لا بعدم النسيان(نهاية السول ٢/ ٩٨٨).

ثالثها: أن يكون أحدهما أقوى حفظاً لألفاظ الرسول ﷺ من غيره، فإن الحجة - بالحقيقة- ليست إلا في كلام الرسول ﷺ.

ورابعها: أن يجزم أحدهما، ويقول الآخر: كذا قال فيما أظن.

خامسها: أن يكون الراوي قد اختلط عقله في بعض الأوقات، ثم لا يعرف أنه روى هذا الخبر حال سلامة العقل أو حال اختلاطه.

وسادسها: إذا كان أحدهما حفظ لفظ الحديث والآخر عوّل على المكتوب. فالأول أولى لأنه أبعد عن الشبهة.

وعليه فإن وجوه الحفظ التي يترجح بها الراوي:

١- قوة الحفظ وزيادة الضبط، فيقدم الأحفظ على الحافظ.

٢- سرعة الحفظ وإبطاء النسيان.

٣- دوام العقل، فالخبر الذي يكون راويه سليم العقل دائماً يرجح على الخبر الذي اختلط عقل راويه في بعض الأوقات.

٤- اعتماد الراوي على حفظه يرجح على من اعتمد على كتابه، لأن التغيير يتطرق على الحفظ كالتزوير، والألفاظ لا يتطرق إليها ذلك، وهذا موضع خلاف بين الأصوليين[1]. قال الرازي فيه[2]: «وفيه احتمال».

وقال الزركشي[3]: (ويؤيده أن البخاري روى في كتابه المفرد في رفع اليدين، روى حديث سفيان الثوري عن عاصم بن كليب عن عبد الرحمن بن الأسود عن علقمة عن ابن مسعود، قال: «ألا أحدثكم بصلاة رسول الله، فلم يرفع يديه إلا في أول مرة ثم لم

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص٢٧٧.

(٢) الرازي: المحصول ٥/ ٤٢٠.

(٣) الزركشي: البحر المحيط٦/ ١٥٦.

يعد» قال: قال أحمد بن حنبل عن يحيى بن آدم نظرت في كتاب عبد الله بن إدريس، عن عاصم: فلم أجد فيه «ثم لم يعد».

قال البخاري: هذا أصح؛ لأن الكتاب أثبت عند أهل العلم.

قلت: ومن هذا يؤخذ ترجيح رواية عبد الله بن عمرو بن العاص على رواية أبي هريرة. ففي صحيح البخاري عن أبي هريرة قال: ما من أصحاب النبي ﷺ أكثر حديثاً عنه مني إلا ما كان من عبد الله بن عمر فإنه كان يكتب ولا أكتب).

٥- أن لا يكثر الحافظ تفرده بالروايات عن الحفاظ[١]. وهذا موضع خلاف أيضاً.

قال الامام الجويني[٢]: (إذا روى طائفة من الأثبات قصة، وانفرد واحد منهم بنقل زيادة فيها، فالزيادة من الراوي الموثوق به مقبولة عند الشافعي وكافة المحققين، ومنع أبو حنيفة التعلق بها... والدليل عليه أنه لو شهد جمع مجلس الرسول ﷺ فنقل بعضهم حديثاً ولم ينقل غيره من الحاضرين شيئاً منه، فهو مقبول ولا يسوغ تقدير الخلاف فيه، فإن معظم الأحاديث التي نقلها الآحاد والأفراد عزوها إلى مشاهد لرسول الله ﷺ ومجالسه بين أصحابه).

أما الحنفية: فقبلوا الزيادة من الثقة إن انفرد بها، أما إن اتحد المجلس مع باقي الثقات بحيث لا يغفل عن مثلها عادة لم تقبل هذه الزيادة[٣].

ويمثل لترجيح الأحفظ بمسألة جلوس من تبع الجنازة[٤]. حيث ورد فيها:

---

(١) الزركشي البحر المحيط٦/ ١٥٧، الشوكاني: إرشاد الفحول، ص٢٧٧.

(٢) الجويني: البرهان١/ ٢٥٥.

(٣) الأنصاري: فواتح الرحموت٢/ ٣٢٤.

(٤) السوسوة: منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث، ص٣٦٠.

١ – عن أبي معاوية عن سهيل عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا رأيتم الجنازة فقوموا لها، فمن تبعها فلا يقعد حتى توضع في اللحد»[1]. وزاد ابن حبان «أو تدفن»[2].

٢ – عن سفيان الثوري عن سهل عن أبيه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا رأيتم الجنازة فقوموا لها، فمن تبعها فلا يقعد حتى توضع في الأرض» [3].

فرجح العلماء رواية سفيان الثوري على رواية أبي معاوية، لأن سفيان الثوري أحفظ من أبي معاوية[4].

قال أبو داود[5]: سفيان الثوري أحفظ من أبي معاوية.

وقال البيهقي[6]: وسفيان أحفظ من أبي معاوية.

---

(١) أخرجه النسائي في سننه، أبواب الجنائز، باب ما جاء في الجلوس قبل أن توضع (١٠٢٥)وقد تكلم العلماء في هذا الحديث لأن معاوية ليس أقوى من سفيان في الحفظ، وفيه يزيد وهو يزيد، وأخرج البخاري في صحيحه عن أبي سعيد الخدري: «إذا رأيتم الجنازة فقوموا، فمن تبعها فلا يقعد حتى توضع»، كتاب الجنائز، باب من تبع جنازة فلا يقعد حتى توضع عن مناكب الرجال، حديث(١٣١٠)، أما أحاديث ترك القيام لليهودي فقد ضعفها الترمذي. (انظر: الشوكاني: نيل الأوطار٣/ ١٧١).

(٢) صحيح ابن حبان، باب ذكر ما يستحب للمرء عند شهود الجنازة (٣١٠٥) وانظر شرح صحيح مسلم ٧/ ١٥.

(٣) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الجنائز، باب القيام للجنازة حديث (٣١٧٣)، والنسائي في سننه، كتاب الجنائز، باب الأمر بالقيام للجنازة (١٩١٥)، والبيهقي في السنن الكبرى، حديث رقم (٦٩٧٦)، وانظر: نيل الأوطار٣/ ١٧١، حديث رقم (١٤٥٤)، وهو أصح من حديث معاوية.

(٤) ابن حجر: فتح الباري٣/ ٢١٧.

(٥) الشوكاني: نيل الأوطار٣/ ١٧٢، ابن حجر: فتح الباري٣/ ٢١٧، أبو داود: السنن، كتاب الجنائز٣/ ٢٠٠ حديث (٣١٧٣).

(٦) البيهقي: السنن الكبرى، رقم (٦٩٧٦)، الشوكاني: نيل الأوطار٣/ ١٧٢.

وقد أشار البخاري[1] إلى ترجيح رواية سفيان الثوري، فبوب الباب بباب من تبع جنازة فلا يقعد حتى توضع عن مناكب الرجال فإن قعد أُمر بالقيام.

وقال صاحب المغني[2]: وحديث سفيان أصح. أما من تقدم الجنازة فلا بأس أن يجلس قبل أن تنتهي إليه. وعليه قال جماهير العلماء من مختلف المذاهب يستحب القيام للجنازة، حتى توضع في اللحد.

وحمل البعض القيام على الوجوب وكره القعود قبل دفنها[3]. وذهبت طائفة من العلماء - ومنهم الحنفية - إلى أن أحاديث القيام نسخت[4].

ويمثل لترجيح الأحفظ بما جاء في مسألة البكاء على الميت، إذ ورد فيها:

١- عن ابن عمر «أن الميت يعذب ببكاء أهله عليه»[5].

٢- وعن عائشة أنها ردَّت ذلك، فقالت: «أما إنه لم يكذب ولكنه أخطأ أو نسي، إنما مَّر رسول الله ﷺ على يهودية وهي يبكي عليها أهلها. فقال: إنهم ليبكون عليها وإنها لتعذب في قبرها»[6].

فرجح الشافعي رواية عائشة، لأنه ما روته أشبه أن يكون محفوظاً عن رسول الله ﷺ[7].

---

(١) البخاري: الصحيح، باب٤٨، كتاب الجنائز، ص٢٤٣ قبل الحديث (١٣١٠).

(٢) ابن قدامة: المغني٣/ ٣٦٢. أما مسألة القيام للجنازة إذا مرّت، ثبت أنه كان ﷺ يقوم للجنازة، ثم تركه، فكان آخر الأمرين منه ترك القيام لها، والأخذ بالآخر من أمره أولى، المغني٣/ ٣٦٢، إلا أن الترمذي ضعف هذا، قال: حديث غريب.

(٣) النووي: المجموع٥/ ٢٣٦، المباركفوري: تحفة الأحوذي٤/ ١٢٠.

(٤) الطحاوي: شرح معاني الآثار١/ ٤٩٠.

(٥) سبق تخريجه، ص٢٠٥.

(٦) سبق تخريجه، ص٢٠٦.

(٧) الشافعي: اختلاف الحديث، ص٢٢٥، ويراجع ص١٩٧ من هذه الرسالة.

أما ترجيح رواية الأحفظ على من ساء حفظه واختلط عقله آخر عمره، فيمثل لهذا الوجه بما جاء في مسألة رفع اليدين عند الركوع، حيث ورد فيها:

١- عن الزهري عن سالم عن أبيه عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ «كان يرفع يديه إذا كبر للركوع وإذا رفع رأسه من الركوع» [(١)].

٢- وروى يزيد بن زياد عن ابن أبي ليلى عن البراء بن عازب، أن رسول الله ﷺ «كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة ثم لا يعود» [(٢)].

فرجح الجمهور رواية الزهري[(٣)] عن سالم، فهو لا يتطرق إليه شك مع كثرة رواته وصحة سنده، وعمل الصحابة والتابعين به وإنكارهم على من لم يعمل به[(٤)].

حتى قال ابن المبارك: (وقد ثبت عندي حديث رفع اليدين وكأني أنظر إلى النبي ﷺ وهو يرفع يديه في الصلاة لكثرة الأحاديث وجودة الأسانيد) [(٥)].

بينما يزيد بن زياد ساء حفظه في آخر عمره وخلط. قال سفيان: (قال لي أصحابنا: إن حفظه قد تغير، أو قالوا: قد ساء) [(٦)]. وقال الحميدي: (إنما رواه يزيد ويزيد يزيد) [(٧)].

---

(١) سبق، ص١٠٢.

(٢) انظر مسند الإمام أحمد، ٣٠/ ٤٤١، الحديث (١٨٤٨٧)، والسنن الكبرى للبيهقي، ٢/ ٧٦، الحديث (٢٦٣٠).

(٣) والزهري هو أبو بكر محمد بن مسلم بن عبد الله بن شهاب بن الحارث بن كلاب بن مرة القرشي (٥٠هـ- ١٢٤) لقي الصحابة وأخذ عنهم، وروى عنه كبار التابعين خاصة ابن المسيب، اشتهر بذاكرة قوية وسرعة حفظه، وكان أول من دون السنة، وتعتبر أسانيده من أحسن الأسانيد، روى عنه مالك وسفيان وابن جريج، (انظر: تهذيب التهذيب٩/ ٤٤٨، والسنة قبل التدوين٤٨٩).

(٤) ابن قدامة. المغني ١/ ٥٧٥.

(٥) البيهقي، السنن الكبرى ٢/ ٩١.

(٦) الشوكاني: نيل الأوطار٣/ ٩٥.

(٧) البيهقي: السنن الكبرى ٢/ ٩٩.

وقال الشافعي[1]: (ذهب سفيان إلى أن يغلّط يزيد في هذا الحديث، كأنه يقول لُقِّنَ هذا الحرف فتلقنه ولم يكن يذكر يزيد بالحفظ). وتعقيب الشافعي هو ما أكده سفيان أصلاً بحق يزيد، يقول[2]: (حدثنا يزيد ولم يقل: ثم لا يعود، فلما قدمت الكوفة سمعته يحدث به فيقول: ثم لا يعود).

الوجه الثالث: مجالسة الراوي للعلماء والمحدثين:

فيرجح خبر من جالس العلماء والمحدثين على مَن لم يجالسهم لأنه أقرب إلى معرفة المراد وطريقة الرواية وشرائطها وما يعتريها وما بداخلها من خلل[3].

قال الرازي[4]: (وسادسها: رواية مَن مجالستُه للعلماء أكثر أرجح.

وسابعها: رواية من مجالسته للمحدثين أكثر أرجح. فلو اشترك راويان في أصل المجالسة ولكن كان أحدهما أكثر مجالسة فإنه يقدم).

ويمثل لهذا الوجه بما جاء في خبر عتق بريرة، حيث ورد فيها:

١ - عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة: «أن بريرة خيَّرها، النبي ﷺ وكان زوجها عبداً»[5].

(١) الشوكاني: نيل الأوطار٢/ ٩٥.

(٢) المرجع السابق.

(٣) الأصفهاني: شرح المنهاج٢/ ٧٩٦، الزركشي: البحر المحيط٦/ ١٥٥، الأسنوي: نهاية السول٢/ ٩٨٥، الشوكاني: إرشاد الفحول٢٧٧، الرازي: المحصول٥/ ٤١٧.

(٤) الرازي: المحصول٥/ ٤١٧.

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب العتق، باب الولاء لمن أعتق، حديث رقم (١٥٠٤)، وأبو داود في سننه، كتاب الطلاق، باب المملوكة تعتق، حديث رقم (٢٢٣٤)، والترمذي في جامعه، كتاب الرضاع، باب المرأة تعتق ولها زوج، حديث رقم (١١٦٤)، والنسائي باب خيار الأمة تعتق وزوجها مملوك، حديث رقم (٣٤٤٨)، وأخرج البخاري قريباً من ذلك، كتاب المكاتب، باب استعانة المكاتب سؤال الناس، حديث رقم (٢٥٦٣)، وانظر: نيل الأوطار٤/ ٤٧٦.

كما روى ذلك أيضاً عروة عن أبيه عن عائشة[1].

٢- وروى الأسود بن يزيد عن عائشة «أن بريرة أعتقت وكان زوجها حراً، فخيرها النبي ﷺ»[2].

ولا شك أن رواية عروة والقاسم تترجح على رواية الأسود وذلك لكثرة مجالستهما لعائشة، فعائشة عمة القاسم وخالة عروة، ومن المعلوم أن عائشة من كبار المحدثين عن رسول الله ﷺ.

فأخذ الجمهور برواية عروة والقاسم، فقالوا: للأمة الخيار في فسخ النكاح أو بقائه إذا أعتقت وكان زوجها عبداً. أما إن كان زوجها حرّاً فلا يثبت لها الخيار، فكان الخيار للأمة، لأن العبد ناقص، فإذا كملت تحته تضررت ببقائها بخلاف الحر، فإنها إن أعتقت تحته لا خيار لها في فسخ نكاحها، وهو قول ابن عمر وابن عباس وسعيد بن المسيب والحسن وعطاء وسليمان بن يسار وأبي قلابة وابن أبي ليلى ومالك والأوزاعي والشافعي وإسحاق وأحمد[3].

ويؤيد ما ذكر أن ابن عباس وصفية قالا: إن زوج بريرة كان عبداً وهي رواية علماء المدينة وعملهم، وإذا روى علماء المدينة حديثاً وعملوا به فهو أصح شيء[4].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب العتق، باب الولاء لمن أعتق، حديث رقم (١٥٠٤)، الشوكاني: نيل الأوطار ٤/ ٤٧٦.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الفرائض، باب ميراث السائبة، رقم (٦٧٥٣)، وقوله: وكان زوجها حراً، هو مدرج من قول الأسود، وقال البخاري عقبه: قول الأسود منقطع وقول ابن عباس كان زوجها عبداً أصح، وأبو داود في سننه، كتاب الطلاق، باب من قال: كان حراً، حديث رقم (٢٢٣٥)، والترمذي في جامعه، كتاب ما جاء في المرأة تعتق، حديث رقم (١١٦٥)، والنسائي في سننه، كتاب الطلاق، باب خيار الأمة تعتق وزوجها حر (٣٤٤٧)، الشوكاني: نيل الأوطار ٤/ ٤٧٦.

(٣) ابن قدامة: المغني ٧/ ٥٩١.

(٤) ابن حجر: فتح الباري ٩/ ٤٨١، ابن قدامة: المغني ٧/ ٩٥١.

أما الاستدلال برواية الأسود «وكان زوجها حراً» فهذا إضافة من الأسود، قال البخاري: (قول الأسود منقطع، وقول ابن عباس رأيته عبداً أصح)، وقد عنون البخاري «باب خيار الأمة تحت العبد» مرجحاً أن زوج بريرة كان عبداً[1] .

كما أن الرواية المنفردة لا تقوى على معارضة الروايات المجتمعة، ولا تتساوى معها[2] ، قال الشوكاني: (ورواية الاثنين أرجح من رواية الواحد) [3] .

إلا أن الحنفية كان لهم رأي آخر، مرجحين رواية الأسود، لأن حديثه مثبت، والمثبت أولى، فيثبت للأمة خيار العتق إذا أعتقت وزوجها حراً خلافاً للشافعي الذي اعتبر المساواة بينهما بالحرية[4] .

الوجه الرابع: الإلقاء والتلقي بالمشافهة:

فمن تلقى الحديث مشافهة، تقدم روايته على رواية من سمع من وراء حجاب[5] .

كما تقدم رواية من سمع من لفظ الشيخ على رواية من قرأ الرواية على شيخه. وتقدم أيضاً رواية من يروي بالسماع على ما روي بالإجازة[6] .

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الفرائض، باب ميراث السائبة، حديث (٦٧٥٤)، وانظر: ابن حجر: فتح الباري ٩/ ٤٨١.

(٢) ابن حجر: فتح الباري ٩/ ٤٨١.

(٣) الشوكاني: نيل الأوطار ٤/ ٤٧٦.

(٤) صدر الشريعة: التوضيح لمتن التنقيح ٢/ ٣٠٧، البخاري: كشف الأسرار ٣/ ١٤٩.

(٥) الآمدي: الإحكام ٧٣٨، منلاخسرو: مرآة الأصول٢/ ٣٨٢، الزركشي: البحر المحيط ٦/ ١٦٢، البناني: حاشية البناني مع شرح المحلي على متن جمع الجوامع ٢/ ٣٦٤، الإيجي: شرح مختصر المنتهى الأصولي ٣/ ٦٤٩، الشوكاني: إرشاد الفحول، ص٢٧٨.

(٦) الإيجي: شرح مختصر المنتهى الأصولي ٣/ ٦٤٩، البناني: حاشية البناني على شرح الجلال على متن جمع الجوامع ٢/ ٣٦٤، الزركشي: البحر المحيط ٦/ ١٦٢.

وأما الإلقاء مشافهة: كأن يكون أحدهما يرويه عن حفظه وكتابه والآخر يرويه عن أحدهما، فمن روى عن حفظه وكتابه أرجح ممن روى عن أحدهما لبعده عن الزلل[1]. وهذا فيه نظر.

يقول الرازي[2]: (إذا كان أحدهما حفظ لفظ الحديث والآخر عوَّل على المكتوب، فالأول أولى؛ لأنه أبعد عن الشبهة، وفيه احتمال).

وقد علل العلماء سبب تقديم رواية من سمع مشافهة على غيره: كون من تلقى مشافهة سمع الرواية من غير حجاب، ومن يسمع من غير حجاب يشهد مع النطق الإشارة الدالة على المراد به. ولأنه أقرب إلى الضبط[3].

ويمثل لهذا الوجه: بمسالة تخيير الأمة إذا أعتقت، حيث ورد فيها:

١- عن عروة والقاسم - رضي الله عنهما - عن عائشة: «أن بريرة [4] أعتقت وكان زوجها عبداً، فخيرها رسول الله ﷺ فاختارت نفسها ولو كان حراً لم يخيرها»[5].

٢- وروي عن الأسود عن عائشة: «كان زوج بريرة حراً فخيرها ﷺ» [6].

فعارض حديثا عروة والقاسم خبر الأسود وكلاهما عن عائشة. وعندما يصار إلى الترجيح لا بد من تقديم أحد الخبرين على الآخر. فأخذ الجمهور بخبر عروة والقاسم وقدماه على خبر الأسود؛ لأنهما أعرف بحديث عائشة، لما تيسر لهما من المشاهدة والمشافهة

(١) المراجع السابقة.
(٢) الرازي: المحصول٥/ ٤٢٠.
(٣) ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه٥/ ٨٤.
(٤) وكان اسم زوج بريرة: مغيث وكان عبداً أسوداً لبني المغيرة (انظر: ابن حجر: فتح الباري٩/ ٤٨٢).
(٥) سبق، ص٢٣٦.
(٦) سبق، ص٢٣٧.

ما لم يحصل للأسود، فعائشة عمة القاسم وخالة عروة، فكانا يدخلان عليها ويسمعان من غير حجاب، بينما يسمع الأسود منها من وراء حجاب[1].

بينما قدم الحنفية رواية الأسود مرجحين المثبت على النافي[2].

يقول الكاساني[3]: (ماروبناه مثبت للحرية وما رويتم مبق للحرية، والمثبت أولى... وعلة النص: أن جعل ﷺ ملكها نفسها علة لثبوت الخيار لها).

المطلب الثاني

الوجوه المعتبرة بعدالة الراوي وورعه

يتضمن هذا المطلب الوجوه المتعلقة بالراوي من حيث عدالته وورعه واحتياطه، وتزكيته.

الوجه الأول: عدالة الراوي[4]:

فيرجح خبر من عرفت عدالته بالاختبار والممارسة على خبر من عرفت عدالته بغيرهما كالتزكية، أو العمل بما رواه، أو الرواية عنه ممن لا يروي عنه العدل.

ويرجح خبر من عرفت عدالته بالعمل بما روي عنه، على خبر من عرفت عدالته بالرواية عنه.

---

(١) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ١٦٢، ابن عقيل: الواضح في أصول الفقه٥/ ٨٤.

(٢) صدر الشريعة: التوضيح لمتن التنفيح٢/ ٣٠٧، البخاري: كشف الأسرار٣/ ١٤٩.

(٣) الكاساني: بدائع الصنائع٢/ ٤٨٦.

(٤) والعدالة: هي صفة راسخة في النفس تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة، فتحصل ثقة النفس بصدقه، ويعتبر فيها اجتناب الكبائر وبعض الصغائر، كسرقة لقمة، واجتناب المباحات القادحة في المروءة كالأكل في الطريق والبول في الشوارع والإفراط في المزاح. وتعرف العدالة بالشهرة والتزكية، والشهرة فوق التزكية مثل: الأئمة الأربعة، الأوزاعي وابن المبارك..(انظر: الأنصاري: فواتح الرحموت ٢/ ٢٧٦، الغزالي: المستصفى١/ ٤٦٤، الشوكاني: إرشاد الفحول، ص٦٦).

ويرجح خبر من كثر المعدلون له على خبر من قل المعدلون له، لترجيح عدالته بذلك.

ورواية العدل (حَسَن الاعتقاد) الذي لا يكون صاحب البدعة، ترجح على رواية العدل المبتدع [1] .

قال الرازي[2]: (أما التراجيح الحاصلة بـ(الورع) فهي على وجوه:

أحدها: رواية من عُرفت عدالته بالاختبار أولى من رواية من عرفت عدالته بالتزكية؛ إذ ليس الخبر كالمعاينة.

ثانيها: رواية من ظهرت عدالته بالاختبار راجحة على رواية مستور الحال، عند من يقبلها.

وثالثها: رواية من عرفت عدالته بتزكية جمع كثير، أولى من رواية من عرفت عدالته بتزكية جمع قليل.

... ثامنها: رواية العدل الذي لا يكون صاحب البدعة، أولى من رواية العدل المبتدع سواء كانت البدعة كفراً في التأويل، أو لم تكن).

فنخلص إلى أن العدالة مراتب، أولاها من عرفت عدالته بالشهرة ثم من عرفت عدالته بالتزكية.

أما حُسْن اعتقاد الراوي، فقيل: إن رواية السُّني مقدمة على رواية المبتدع كالمعتزلي والرافضي وغيرهما من المبتدعة [3] .

---

(١) الزركشي: البحر المحيط٦/ ١٥٥، الرازي: المحصول٥/ ٤١٨، الأسنوي: نهاية السول٢/ ٩٨٦، الأصفهاني: شرح المنهاج٢/ ٧٩٨، ابن الحاجب: مختصر المنتهى الأصولي٣/ ٦٤٩، الآمدي: الأحكام، ص٧٣٥، الشوكاني: إرشاد الفحول٢٧٧.

(٢) الرازي: المحصول ٥/ ٤١٨-٤١٩.

(٣) الأسنوي: نهاية السول ٢/ ٩٨٤، الزركشي: البحر المحيط ٦/ ١٥٤.

قال الشوكاني[1]: (أن يكون أحدهما متبعاً والآخر مبتدعاً).

وعليه فإن ما قيل بالترجيح بعدالة الراوي لا يكون للافتراضات السابقة ثمره - فقهية - إلا إذا تعارض حديثان وكان راوي أحدهما متفقاً على عدالته و الآخر مختلفاً في عدالته، فيرجح الحديث الذي اتفق على عدالة روايه، على الحديث الذي اختلف في عدالة روايه.

ويمثل[2] لذلك: بمسألة أخذ الأجرة على تعليم كتاب الله، حيث ورد فيها:

١ - عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أن رسول الله ﷺ قال: « أحقُّ ما أخذتم عليه أجراً كتاب الله» [3].

٢ - وعن عبادة بن الصامت قال: علمّت ناساً من أهل الصفة الكتاب والقرآن فأهدى إليَّ رجلٌ منهم قوساً، فقلت: ليست بمال وأرمي عنها في سبيل الله - عز وجل- لآتين رسول الله ﷺ فلأسألنه، فأتيته، فقلت: يا رسول الله، رجل أهدى إلي قوساً كنت أعلمه الكتاب والقرآن وليست بمال وأرمي عنها في سبيل الله. قال: «إن كنت تحب أن تطوَّق طوقاً من نار فاقبلها»[4].

---

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول ص ٢٧٧.

(٢) السوسوة: منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث، ص٣٥١.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإجارة، باب ما يعطى في الرقية على إحياء العرب بفاتحة الكتاب، ص٤٠٦، معلقاً قبل الحديث (٢٢٧٦)، ومرفوعاً برقم (٥٧٣٧)، وفي حديث آخر عن أبي سعيد الخدري أن نفراً نزلوا قرية فلدغ صاحبها فرقاه أحدهم فصالحوهم على قطيع من الغنم، فأتوا به رسول الله ﷺ فقال: قد أصبتم، أقسموا واضربوا لي سهماً. (صحيح البخاري، حديث رقم (٢٢٧٦)، وانظر: صحيح مسلم بشرح النووي٩/ ٢٢٥، وانظر: السنن الكبرى للبهيقي، حديث رقم (١١٨٨٤).

(٤) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الإجارة، باب كسب المعلم (٣٤١٦). وابن ماجه، كتاب التجارات، باب الأجر على تعليم القرآن (٢١٥٧)، وقال عنه السيوطي الأولى أنه منسوخ بالذي قبله (المحقق)، سنن ابن ماجه٢/ ٧٣٠. الشوكاني: نيل الأوطار٥/ ٢٨٧، والبيهقي في سننه، حديث رقم (١١٨٩١)، وفيه ضعفاء مناكير.

فتعارض الحديثان، فحديث ابن عباس يجيز أخذ الأجرة على تعليم القرآن وحديث عبادة يمنع ذلك.

فرجح الجمهور حديث ابن عباس، لأنه ليس في سنده من هو مختلف فيه أو في عدالته، قال البيهقي[1]: وحديث ابن عباس أصح إسناداً.

بينما حديث عبادة في سنده (المغيرة بن زياد أبو هاشم الموصلي)، وهو مختلف فيه، قال أحمد عنه: ضعيف الحديث، حدث بأحاديث مناكير، وكل حديث رفعه فهو منكر. وقال أبو زرعة الرازي: لا يحتج بحديثه[2].

كما أن سنده فيه الأسود بن ثعلبة، قال فيه البيهقي: فإنا لا نحفظ عنه إلا هذا الحديث، فحديث ابن عباس أصح إسناداً منه[3].

أما الحنفية: فقد خالفوا في ذلك ومنعوا أخذ الأجرة على تعليم القرآن مجيزينها في الرقية فقط. مرجحين حديث عبادة لكثرة شواهده وطرقه، لأن تعليم القرآن عبادة والأجر فيه على الله؛ وادعى بعضهم أن حديث ابن عباس منسوخ. وأوله بعضهم: بأن المراد بالأجر هو الثواب[4].

هذا وقد مثل بعض العلماء المعاصرين [5] للترجيح بكثرة المعدلين، بحديث بسرة وطلق في مسألة مس الذكر. غير أنه بالتحقيق يعد هذا مثالاً صالحاً للترجيح بكثرة المزكين وليس بعدالة الراوي. كما سنرى في الوجه الثالث من هذا المطلب.

---

(١) البيهقي: السنن الكبرى ٥/ ٢٠٠.
(٢) الشوكاني: نيل الأوطار ٥/ ٢٨٦، ابن حجر: فتح الباري٨/ ٥١٨.
(٣) البيهقي: السنن الكبرى ٥/ ٢٠٠.
(٤) الكاساني: بدائع الصنائع٤/ ٢٨١، ابن حجر: فتح الباري٤/ ٥١٨، الشوكاني: نيل الأوطار٥/ ٢٨٧.
(٥) الحفناوي، محمد إبراهيم، التعارض والترجيح عند الأصوليين، ط٢، دار الوفاء، المنصورة، ١٩٨٧، ص٣١٨.

الوجه الثاني: ورع[1] الراوي واحتياطه:

فيرجح خبر من قوي ضبطه على غيره، لشدة ورعه وتقواه واحتياطه في روايته للحديث لأن هذا يدل على شدة حرصه واهتمامه بالحديث[2].

يقول الأسنوي[3]: (والضبط هو شدة الاعتناء بالحديث والاهتمام بأمره، فإذا كان أحدهما أشد اعتناءً به واهتماماً يرجح خبره).

ويقول الغزالي[4]: (أن يكون أحد الراويين أعدل وأوثق و أضبط و أشد تيقظاً وأكثر تحرياً). وعبر الشوكاني[5] عن ذلك بقوله: (أن يكون أحدهما أوثق من الآخر).

ويقول الرازي[6]: (فإذا كان أحدهما أشد ضبطاً لكنه أكثر نسياناً، والآخر يكون أضعف ضبطاً لكنه أقل نسياناً، ولم تكن قلة الضبط وكثرة النسيان: بحيث تمنع قبول خبره. فالأقرب التعارض).

فيكون معنى الضبط عند الرازي هو شدة الاعتناء بالحديث والاهتمام بأمره الذي اصطلح عليه البعض بالورع والاحتياط في الرواية.

يقول الآمدي[7]: (أن يكون أحدهما.. أورع وأتقى فروايته أرجح لأنها أغلب على الظن).

---

(١) الورع: هو التقوى. يقول ابن أمير الحاج: هو الإتيان بالواجبات والمندوبات واجتناب المحرمات والمكروهات (التقرير والتحبير٣/ ٢٧).

(٢) البدخشي: مناهج العقول٣/ ٢٢٧، الأسنوي: نهاية السول٢/ ٩٨٨، الرازي: المحصول٥/ ٤١٩، الآمدي: الأحكام٥ ٧٣.

(٣) الأسنوي: نهاية السول٢/ ٩٨٨.

(٤) الغزالي: المستصفى٢/ ٦٤٠.

(٥) الشوكاني: إرشاد الفحول ص ٢٧٧.

(٦) الرازي: المحصول٥/ ٤١٩.

(٧) الآمدي: الإحكام٥ ٧٣.

ويقول الدومي[1] في شرحه لروضة الناظر: (أن يكون أورع وأتقى فيكون أشد تحرزاً من الكذب وأبعد من رواية من يشكل فيه).

ويقول شارح مسلم الثبوت[2]: (المتورع يبعد عنه التساهل وقوي الضبط لا ينسى).

ويمثل لهذا الوجه بمسألة: خروج الدم من غير السبيلين. حيث ورد فيها:

١ – عن شعبة بن الحجاج عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «لا وضوء إلا من صوت أو ريح»[3].

٢ – وعن إسماعيل بن عياش عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن عائشة أنها قالت: «من أصابه قيء أو رعاف أو قلس أو مذي فلينصرف فليتوضأ ثم ليبن على صلاته وهو في ذلك لا يتكلم»[4].

فرجح الشافعية حديث شعبة لأنه أمير المؤمنين في الحديث، وإسماعيل بن عياش ليس مثله في الضبط، لأن إسماعيل خلط في روايته[5]. وقد أعله غير واحد وقال ابن معين: ضعيف. وحديث شعبة ثابت وهو إمام حافظ، ولا يصار إلى أن الدم والقيء ناقض إلا بدليل ناهض[6].

---

(١) الدومي: نزهة الخاطر العاطر ١/ ٢٩٧.

(٢) الأنصاري: فواتح الرحموت ٢/ ٣٨٨.

(٣) أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب الطهارة، باب الوضوء من الريح، حديث (٧٤)، وقال: حسن صحيح. وابن ماجه في سننه، كتاب الطهارة، باب لا وضوء إلا من حدث، حديث (٥١٥). والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء من القهقهة ١/ ٤٤. (انظر: الزيلعي: نصب الراية ١/ ٨٣).

(٤) أخرجه ابن ماجه (١٢٢١)، وجاء في الموطأ عن عمر وابن عباس وابن المسيب أنهم كانوا يرعفون فينصرفون للوضوء ثم يبنون على صلاتهم. (الموطأ، ص٥٠). وانظر: الشوكاني: نيل الأوطار ١/ ٢٦٩، وضعف العلماء هذا الحديث وأعلوه.

(٥) السبكي: الإبهاج ٣/ ٢٢٣، الغزالي: الوجيز ١/ ٥١.

(٦) الشيرازي: المهذب في فقه الإمام الشافعي ١/ ٢٢، ابن رشد: بداية المجتهد ١/ ٥٨، الشوكاني: نيل الأوطار ١/ ٢٧١.

فاعتبر الشافعية ما خرج من السبيلين هو الناقض للوضوء [1]، وهو مذهب مالك بينما أخذ الحنفية بحديث إسماعيل بن عياش، فقالوا: كل نجاسة تسيل من الجسد وتخرج منه يجب منها الوضوء كالدم والرعاف والحجامة والقيء، مرجحين ذلك بأن الأخبار فيها وردت مورد الاستفاضة وهو قول عشرة من الصحابة وهم من كبار الصحابة وفقهائهم [2].

ولا شك أن ترجيح الشافعية هو الأقوى، ويؤيده أن عباد بن بشر أصيب بسهم فنزف وهو يصلي فاستمر في صلاته، ولم يخبره ﷺ ببطلان صلاته [3].

الوجه الثالث: تزكية [4] الراوي:

فترجح رواية من كثر مزكوه على من قلّ مزكوه.

ويرجح خبر من زُكِّيَ مِن أناس يعلمون العلوم الشرعية على خبر من زُكِّي مِن أناس لا يعلمونها، لأن الثقة بقولهم أكثر من الثقة بقول غيرهم.

ويرجح خبر من زكي من أناس كثر بحثهم عن أحوال الناس، على خبر من زكاه أناس قل بحثهم عن ذلك لشدة الثقة بهم وزيادته في العدالة.

كما ترجح رواية من زكي مع ذكر أسباب العدالة على من زكي تزكية مجردة.

كما ترجح رواية من زكاه المزكي وعمل برواية من زكاه على غيرها [5].

---

(١) ابن رشد: بداية المجتهد١/ ٥٨، الكاساني: بدائع الصنائع١/ ٣٨، البغا: أثر الأدلة المختلف فيها، ط٣، القلم، ص٢٠٠.

(٢) الكاساني: بدائع الصنائع١/ ٣٨.

(٣) الشوكاني: نيل الأوطار١/ ١٧١.

(٤) والتزكية: هي إخبار العدل بالعدالة، والأصل في مراتبها: اصطلاح المزكي، وأشهرها عند أهل الحديث (حجة وثقة وحافظ ضابط) ثلاثتها توثيق للعدل. (الأنصاري: فواتح الرحموت ٢/ ٢٧٦)

(٥) الأسنوي نهاية السول ٢/ ٩٨٧، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير٣/ ٣٠، الآمدي: الأحكام، ص٧٣٦، المرداوي: التحبير شرح التحرير ٨/ ٤١٦١، الأصفهاني: شرح المنهاج ٢/ ٧٩٨، الشوكاني: إرشاد الفحول، ص٢٧٧، الرازي: المحصول ٥/ ٤١٨-٤١٩، البدخشي: مناهج العقول ٣/ ٢٢٦، الزركشي: البحر المحيط٦/ ١٥٥-١٥٦.

يقول الرازي[1]: (رواية من عرفت عدالته بتزكية جمع كثير، أولى من رواية من عرفت عدالته بتزكية جمع قليل. ورواية من عرفت عدالته بتزكية من كان أكثر بحثاً في أحوال الناس واطلاعاً عليها، أولى من رواية من عرفت عدالته بتزكية من لم يكن كذلك، ورواية من عرفت عدالته بتزكية الأعلم الأورع، أولى من رواية من عرفت عدالته بتزكية العالم الورع. ورواية من عرفت عدالته بتزكية المعدل - مع ذكر أسباب العدالة - أولى من رواية من زكاه المعدل بدون ذكر أسباب العدالة. والمزكي إذا زكى الراوي، فإن عمل بخبره: كانت روايته راجحة على ما إذا زكاه وروى خبره).

ويمثل للترجيح بكثرة المزكين: بمسألة الوضوء من مس الذكر، وقد ورد فيها:

١ - عن بسرة بنت صفوان، أن رسول الله ﷺ قال: «من مسَّ ذكره فليتوضأ»[2].

٢ - وعن طلق بن علي قال: قدمنا على نبي الله ﷺ فجاء رجل كأنه بدوي فقال: يا نبي الله ما ترى في مس الرجل ذكره بعدما توضأ، فقال: « هل هو إلا بضعة منك» [3].

فمنطوق حديث بسرة دلَّ على أن مس الذكر ناقض للوضوء، بينما دلَّ حديث طلق بمنطوقه- أيضاً- أنّ مس الذكر غير ناقض للوضوء.

---

(١) الرازي: المحصول٥/ ٤١٨-٤١٩.

(٢) رواه أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر، حديث (١٨٠)، والترمذي في جامعه، كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر، حديث (٨٢)، وقال: حسن صحيح. وابن ماجه في سننه، كتاب الطهارة باب الوضوء من مس الذكر، حديث (٤٧٩). ومالك الموطأ، كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الفرج، حديث (١١٠) و (١١١)، والحاكم في المستدرك، كتاب الطهارة، حديث (٤٨٢)، (انظر: الشوكاني: نيل الأوطار١/ ١٠٣).

(٣) رواه أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب مس الذكر، حديث (١٨٢). والترمذي في جامعه، كتاب الطهارة، باب ما جاء في ترك الوضوء من مس الذكر، حديث (٨٥). قال: أخذ به أهل الكوفة وابن المبارك.

فرجح الجمهور حديث بسرة[1] على حديث طلق لما يلي:

١ - كثرة من زكى بسرة، بينما قلَّ من زكى طلق، وأن طرق حديث بسرة أكثر وأصح، وصححه الكثير من الأئمة.

قال أبو زرعة وأبو حاتم: قيس ممن لا تقوم بروايته حجة[2].

ونقل عن يحيى بن معين أنه قال: أكثر الناس في قيس بن طلق ولا يحتج بحديثه[3]. وقال البخاري: أصح شيء في هذا الباب حديث بسرة[4].

٢ - كثرة شواهد حديث بسرة، فقد روى الوضوء من مس الذكر بضعة عشر نفساً من الصحابة عن رسول الله[5].

٣- ويستدل لمذهب الجمهور بترجيح رواية متأخر الإسلام على متقدمه. وممن روى حديث بسرة أبو هريرة، وهو متأخر الإسلام عن طلق. إذ قدم طلق على رسول الله وهم يؤسسون المسجد أول زمن الهجرة[6] فيكون حديث بسرة فيه وجه احتمالية النسخ لتأخره.

قال الشافعي[7]: (قيس[8] بن طلق راوي حديث الخصم وهو ممن تقدم إسلامه، وأبو هريرة ممن روى أحاديثنا، وكان إسلامه بعد الهجرة بست سنين، فرأينا إمكان النسخ تطرق إلى ما رواه قيس).

---

(١) الزركشي: البحر المحيط٦/ ١٥٦، السبكي: الإبهاج٣/ ٢٢٢، ابن قدامة: المغني١/ ٢٠٢.
(٢) ابن قدامة: المغني١/ ٢٠٢.
(٣) البيهقي: السنن الكبرى١/ ١٣٤-١٣٥.
(٤) ابن قدامة: المغني١/ ٢٠٢.
(٥) وهو قول أبي هريرة وعمر وإبان بن عثمان وابن عمر وابن سيرين (انظر: ابن قدامة: المغني١/ ٢٠٢).
(٦) ابن قدامة: المغني٢/ ٣٠٢.
(٧) الجويني: البرهان في أصول الفقه٢/ ١٨٣.
(٨) هو قيس بن طلق بن علي بن المنذر الحنفي اليمامي، قال العجلمي: يمامي تابعي ثقة وأبوه صحابي، قال ابن معين: لقد أكثر الناس فيه ولا يحتج بحديثه. (تهذيب التهذيب ٨/ ٣٥٦وما بعدها).

بينما كان للحنفية منهج آخر في الترجيح، فقد قدموا حديث طلق لما يلي[1]:

١ - أن حديث طلق قد أخذ به أكابر الصحابة، وهو قول عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس وزيد بن ثابت وعمران بن حصين، وحذيفة وأبي الدرداء، حتى قال علي: لا أبالي مسسته أو أرنبة أنفي. فتكون رواية بسرة مخالفة لإجماع الصحابة.

٢- أن مروان بن الحكم قد شاور أصحابه - من بقي من الصحابة - فقالوا: لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا لقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت.

٣- لو ثبت خبر بسرة لاشتهر واستفاض لأنه خبر واحد مما تعم به البلوى.

٤- أن مس الذكر ليس بحدث بنفسه ولا سبب بوجود الحدث غالباً، فأشبه مس الأنف.

٥- في إيجاب الوضوء من مس الذكر وقوع الحرج لغلبة وجوده[2].

٦- لو ثبت خبر بسْره، يكون محمولاً على غسل اليدين لأن الصحابة كانوا يستنجون بالأحجار دون الماء، فإذا مسّوه بأيديهم كانت تتلوث فأمر بالغسل لهذا.

والذي أراه أن ما رجحه الجمهور هو الأرجح في نقض الوضوء من مس الذكر، إذ هو أقرب للاحتياط، وأن قياس الحنفية مس الذكر على باقي الأعضاء هو قياس باطل، ويبين ابن القيم الحكمة من نقض الوضوء لمن مس ذكره. فيقول[3]: (هذا من كمال الشريعة وتمام محاسنها، فإن مس الذكر مذكِّر بالوطء، وهو في مظنة الانتشار غالباً، والانتشار الصادر عن المس في مظنة خروج المذي ولا يشعر به، فأقيمت هذه المظنة مقام الحقيقة لخفائها وكثرة وجودها، كما أقيم النوم مقام الحدث، وكما أقيم لمس المرأة بشهوة مقام الحدث.

---

(١) انظر: الكاساني:بدائع الصنائع١/ ١٤٦، ابن قدامة: المغني١/ ٢٠٢.

(٢) ليس هذا محل استدلال لأن الشافعية يعتبرون المس الناقض للوضوء هو ما كان بباطن الكف لا بظاهرة (انظر: الشيرازي: المهذب١/ ٢٠٦).

(٣) ابن القيم: أعلام الموقعين عن رب العالمين، ص٢٩٧.

وأيضاً: فإن مس الذكر يوجب انتشار حرارة الشهوة وثورانها في البدن، والوضوء يطفئ تلك الحرارة. وهذا مُشاهد بالحس، ولم يكن الوضوء من مسّه لكونه نجساً، ولا لكونه مجرى النجاسة حتى يورد السائل مسَّ العذرة والبول، ودعواه بمساواة مس الذكر للأنف من أكذب الدعاوى وأبطل القياس).

المطلب الثالث

وجوه الترجيح المعتبرة بشهرة الراوي

سأبين في هذا المطلب الوجوه المعتبرة بشهرة الراوي في عدالته واسمه ونسبه.

الوجه الأول: شهرة الراوي[1] بالعدالة والثقة:

فرواية المشهور بالعدالة والثقة ترجح على رواية الخامل[2] . وعلة هذا الترجيح:

١ - أن الدين كما يمنع من الكذب، كذلك الشهرة والمنصب[3] .

٢ - أن سكون النفس للأكثر شهرة أشد، والظن بقوله أقوى[4] .

٣- أن شهرته مانعة من الكذب ومانعه من التدليس[5] .

وممن عرفت عدالته بالشهرة لا بالتزكية مالك وسائر الأئمة وابن المبارك والأوزاعي[6] . لذلك عبر ابن عقيل في المقارنة بين المشهور وغيره فقال[7]: (أن يكون

---

(١) والصحابة كلهم عدول.

(٢) ابن الحاجب: مختصر المنتهى الأصولي٣/ ٦٤٨، البدخشي: مناهج العقول٣/ ٢٢٧، الشوكاني إرشاد الفحول، ص٢٧٧.

(٣) الزركشي: البحر المحيط٦/ ١٥٧.

(٤) الآمدي: الأحكام٥ ٧٣، ابن عقيل: الواضح في أصول الفقه٥/ ٨١.

(٥) الأسنوي: نهاية السول٢/ ٩٨٩، البدخشي: مناهج العقول٣/ ٢٢٧.

(٦) الأنصاري: فواتح الرحموت ٢/ ٢٧٥.

(٧) ابن عقيل: الواضح في أصول الفقه ٥/ ٨٠.

أحد الراويين (أتقن) كأن يكون أحدهما سفيان أو مالكاً والراوي الآخر زائدة [1] أو عبد العزيز، فإن مالكاً وسفيان مقدمان على حديث زائدة وعبدالعزيز[2]. وقال (أي أحمد): المشهور بالرواية أولى لأنه يكون عن السهو و الشبهة أبعد).

جاء في شرح مختصر ابن الحاجب (أن يكون أحدهما أشهر بشيء من هذه الصفات الخمس) [3] قاصداً: الصدق الثقة والفطنة و الورع و العلم.

ويمثل لهذا[4] الوجه بما جاء في مسألة القهقهة في الصلاة، حيث ورد فيها:

١ - روى شعبه عن سهيل عن أبيه عن النبي ﷺ قال: (لا وضوء إلا من صوت أو ريح)[5]. وسئل جابر بن عبدالله عن الرجل يضحك في الصلاة، قال (يعيد صلاته ولا يعيد الوضوء)[6].

٢- وروى بقية عن محمد الخزاعي عن الحسن عن عمران بن حصين، أن النبي ﷺ قال لرجل ضحك (أعد وضوءك) [7].

فدل حديث بقية أن الضحك ناقض للوضوء ، بينما يدل حديث شعبة أن الضحك غير ناقض للوضوء وهو ما دل عليه حديث جابر أيضاً وأفاد أن الضحك مبطل للصلاة .

---

(١) زائدة هو ابن قدامة الثقفي أبو الصلت، روى عن أبي الزناد والأعمش وغيرهم، وروى عنه ابن المبارك وابن عيينه، توفي ١٦٠ هـ (تهذيب التهذيب) ١/ ٦٢٠.

(٢) وعبد العزيز هو ابن أبي حازم بن دينار المخزومي أبو تمام المدني الفقيه، روى عن أبيه وهشام بن عروه ، وروى عنه ابن مهدي وابن وهب وغيرهم ، وهو ثقة توفي (١٨٤هـ) (تهذيب التهذيب ١/ ٥٨٣).

(٣) الإيجي: شرح مختصر المنتهى الأصولي ٢/٦٤٨.

(٤) السبكي: الإبهاج ٣/ ٢٢٣.

(٥) سبق تخريجه، ص٢٤٥.

(٦) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى كتاب الطهارة باب ترك الوضوء من القهقهة ١/ ١٤٤وهو صحيح.

(٧) أخرجه الدار قطني في سننه، كتاب الطهارة ١/ ١٧٢، و البيهقي في السنن الكبرى كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء من القهقهة ١/ ١٤٤، (الزيلعي: نصب الراية ١/ ١٠٢) وضعف العلماء هذا الحديث لأنه فيه شيخ بقية (محمد الخزاعي) وهو مجهول وأسانيده ضعيفة وهو مرسل.

وقد اعتمد الجمهور في ترجيحهم لحديث شعبة - المشتهر بالعدالة- فقالوا[1]: شعبة من الأئمة المشهورين، بينما محمد الخزاعي- شيخ بقية- من المجهولين.

قال الشافعي[2] رحمه الله: (-عن حديث بقية- هذا مرسل لا يحتج به، وأسانيده ضعيفة، ومدارها يرجع إلى أبي العالية، يرويه مرة عن محمد بن سيرين ومرةً عن حفصة بنت سيرين ومرة يرسله).

ويؤيد مذهب الجمهور: أنه ليس في مسجد رسول الله بئر، وأنه لا يظن بالصحابة الضحك في الصلاة وخلف رسول الله [3].

فكان مذهب الجمهور بعد - ترجيحهم لحديث شعبة-: أن ليس في القهقهة وضوء، لأنه ليس بحدث، وما جاء في إبطال الصلاة كلها مرسلة من طريق أبي العالية و الحسن وهما لا يباليان عمن أخذاه [4]. وخالف الحنفية في ذلك ورأوا الوضوء من القهقهة لأن الحديث صحيح، ولا يستبعد حدوثه، فالذين ضحكوا ليسوا من أكابر الصحابة ومشاهيرهم، بل هم من الأعراب و المنافقين [5].

والصواب هو رأي الجمهور، لأن أحاديث القهقهة مراسيل وضعيفة، ولم يذهب أحد من أهل الحديث مذهب الحنفية[6].

ويمثل لهذا الوجه بما جاء في مسألة إشارة المتشهد بإصبعه حيث ورد فيها:

---

(١) السبكي: الإبهاج٣/ ٢٢٣، ابن قدامة: المغني١/ ٢٠١.

(٢) الزيلعي: نصب الراية١/ ٩٥، البيهقي: السنن الكبرى١/ ١٤٤.

(٣) الكاساني: بدائع الصنائع١/ ٣٢.

(٤) انظر: ابن قدامة: المغني١/ ٢٠١.

(٥) الكاساني: بدائع الصنائع٢/ ٣٢.

(٦) ابن تيمية، أحمد عبد الحليم(٦٦١- ٧٢٨) كتب ورسائل وفتاوي ابن تيمية. تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصي النجدي، ط١، مكتبة ابن تيمية.

١ – عن ابن عمر – رضي الله عنهما – « أن رسول الله كان إذا جلس في الصلاة وضع كفه اليمنى على فخذه اليمنى، وقبض أصابعه كلها، وأشار بأصبعه التي تلي الإبهام» [١].
وزاد البيهقي: «ولا يحرك أصبعه» [٢].

٢ – وعن أبي غطفان المري عن أبي هريرة «التسبيح للرجال والتصفيق للنساء، ومن أشار في صلاته إشارةً تفهم فَلْيُعِدْها» [٣].

فرجح الجمهور حديث المشاهير، المروي عن ابن عمر، وقد نقل هذا أيضاً عن ابن الزبير وابن عباس وعبادة ومالك بن بهز الخزاعي [٤].

بينما ردّوا حديث أبي غطفان لأنه مجهول. قال الدار قطني: قال لنا ابن أبي داود: أبو غطفان هذا مجهول. والصحيح أنه ﷺ كان يشيرُ في الصلاة [٥].

لذلك كان العمل بروايات الإشارة بالسبابة عند أهل العلم وليس فيه خلاف، وقال به أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد [٦].

---

(١) أخرجه النسائي عن ابن الزبير في كتاب الصلاة، باب الإشارة في التشهد (١١٦١). والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الصلاة، حديث (٢٨٣٩). والشوكاني: نيل الأوطار٢/ ١٥٣، حديث (٧٧٩). وسنن الدارقطني١/ ٣٥٠ .وقد أخذ به الأئمة الأربعة (تحفة الأحوذي ٢/ ١٥٩)

(٢) البيهقي: السنن الكبرى: حديث رقم (٢٨٤٠).

(٣) أخرجه ابن خزيمة، النيسابوري (٢٢٣-٣١١هـ)، صحيح ابن خزيمة، تحقيق: د. مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت ١٩٧٠، كتاب الصلاة، باب الأمر بالتسبيح للرجال والتصفيق للنساء عند النائبة تنوبهم في الصلاة، حديث (٨٥٤). المباركفوري: تحفة الأحوذي ٢/ ٣٠٣، وفيه أبو غطفان وهو مجهول.

(٤) ابن قدامة: المغني١/ ٦٠٧.

(٥) ابن القيم: أعلام الموقعين، ص٤٦٨، وابن قدامة: المغني١/ ٦٠٧.

(٦) المباركفوري: تحفة الأحوذي٢/ ١٥٩.

الوجه الثاني: شهرة الاسم والنسب:

فرواية المشهور باسمه ونسبه ترجح على غير المشهور بذلك أو المجهول[1].

يقول الآمدي [2]: (فإذا كان أحد الراويين مشهور النسب بخلاف الآخر، فروايته أولى، لأن احترازه عما يوجب نقص منزلته المشهورة يكون أكثر).

ويرجح خبر من لم يلتبس اسمه باسم غيره من الضعفاء، على خبر من التبس اسمه بذلك حيث صعب التمييز، لأن لا شبهة في قبول روايته، والثاني فيه شبهة.

كما يرجح خبر من ليس له إلا اسم واحد على خبر من له اسمان، لأن صاحب الاسمين يكثر اشتباهه بغير العدل فتؤخذ الشبهة في روايته، وهذا مشروط إذا عسر التمييز[3].

يقول الآمدي[4]: (وإذا كان رواة أحد الخبرين من لم يلتبس اسمه باسم بعض الضعفاء بخلاف الآخر فالذي لا يلتبس اسمه أولى لأنه أغلب على الظن).

وصعوبة التمييز إذا حصل الالتباس بالاسم لا تكون إلا عند تقارب زمانهما واجتماعهما في شيخ واحد[5].

---

(١) الآمدي: الإحكام، ص٧٣٦، الزركشي: البحر المحيط٦/ ١٥٧، الأسنوي: نهاية السول٢/ ٩٨٩، البدخشي: مناهج العقول٣/ ٢٧٧، الرازي: المحصول٥/ ٤٢٠، الغزالي: المستصفى٢/ ٦٨٣، الشوكاني: إرشاد الفحول٢٧٧.

(٢) الآمدي: الإحكام، ص٧٣٦.

(٣) البناني: حاشية البناني٢/ ٣٦٥، البدخشي: مناهج العقول٣/ ٢٧٧، الأسنوي: نهاية السول٢/ ٩٩٢. الزركشي: البحر المحيط٦/ ١٥٧، الآمدي: الإحكام٧٣٦، الشوكاني: إرشاد الفحول، ص٢٧٧.

(٤) الآمدي: الإحكام، ص٧٣٦.

(٥) الجيزاوي: حاشية الجيزاوي على مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد٣/ ٦٥٠.

واعتبر الغزالي التباس الاسم اضطراباً يشوب السند. فقال[1]: (اضطراب السند بأن يكون في أحدهما ذكر رجال تلتبس أسماؤهم ونعوتهم وصفاتهم بأسماء قوم ضعفاء وصفاتهم، بحيث يعسر التمييز).

ويتحدث الرازي عن التراجيح العائدة إلى شهرة الراوي، فيقول[2]: (أما التراجيح الحاصلة بسبب شهرة الراوي، فأمور[3]: .. وصاحب الاسمين مرجوح بالنسبة إلى صاحب الاسم الواحد. ورواية معروف النسب راجحة على رواية مجهول النسب، وأن يكون في رواة أحد الخبرين رجال تلتبس أسماؤهم بأسماء قومٍ ضعفاء، ويصعب التمييز، فيترجح عليه الخبر الذي لا يكون كذلك).

وعلة تقديم المشهور بالاسم والنسب هي علة تقديم مشهور العدالة والرواية لأن الشهرة مانعة من الكذب والتدليس، إذ الشهرة تدل على علو المنصب، وذا يمنعه من الكذب[4].

ويمثل لشهرة الراوي – في اسمه ونسبه–، بمسألة المشي أمام الجنازة، حيث جاء فيها:

١ – عن ابن عمر – رضي الله عنهما–: «رأيت النبي ﷺ وأبا بكر وعمر يمشون أمام الجنازة»[5].

---

(١) الغزالي: المستصفى ٢/ ٦٨٣.

(٢) الرازي: المحصول ٥/ ٤٢٠.

(٣) ذكر الرازي أولى التراجيح العائدة إلى الشهرة: أن يكون الراوي من كبار الصحابة.: إلا أنني جعلت هذا وجهاً يعود إلى أفضلية الراوي لا لشهرته، كما سنرى في المطلب الرابع.

(٤) البدخشي: مناهج العقول ٣/ ٢٧٧.

(٥) أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب الجنائز، باب ما جاء في المشي أمام الجنازة (١٠١٢) وعن أنس (١٠١٥). ومالك في الموطأ، كتاب الجنائز، ص١٨١. والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الجنائز (٦٥٥٧) ٤/ ٣٤. انظر: الشوكاني: نيل الأوطار ٣/ ١٦٨. وابن حجر: فتح الباري ٣/ ٢٢٣.

٢- وروي عن ابن مسعود: «الجنازة متبوعة ولا تتبع، ليس منها من تقدمها»[١].

فرجح الجمهور حديث ابن عمر، لأن رجاله رجال الصحيح، أما حديث ابن مسعود فإن فيه رجل مجهول اسمه أبو ماجد، وقد تكلم الحفاظ فيه [٢].

وقيل ليحيى بن معين: من أبو ماجد هذا؟ قال: طائر طار[٣].

وقد ضعَّف الحديث أيضاً: البخاري والترمذي والنسائي والبيهقي وابن عدي لأجل أن أبا ماجد مجهول. قال الدار قطني: أبو ماجد مجهول، وقال ابن عدي والرازي: منكر [٤].

لذلك كان مذهب الصحابة والجمهور أن المشي أمام الجنازة أفضل [٥].

إلا أن الحنفية رجحوا حديث ابن مسعود لأنه قد شهد له أخبار عن رسول الله ﷺ وعلي. وأن النبي ﷺ مشى خلف جنازة سعد بن معاذ، كما أن المشي خلف الجنازة أقرب للاتعاظ مؤكدين حديث ابن مسعود [٦].

ويمثل لشهرة الراوي - الذي لم يلتبس اسمه باسم غيره - بمسألة تحديد المهر[٧]، حيث جاء فيها:

---

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الجنائز (٦٩٦٧). وأبو داود في سننه، كتاب الجنائز، باب ما جاء في المشي خلف الجنازة (١٠١٦). وقد ضعف العلماء هذا الحديث لأن فيه أبو ماجد وهو مجهول. (انظر: الشوكاني: نيل الأوطار٣/ ١٦٨).

(٢) انظر: الترمذي: الجامع٢/ ٢٣٩، وابن حجر: فتح الباري٣/ ٢٢٣.

(٣) ابن قدامة: المغني٣/ ٣٥٧.

(٤) الشوكاني: نيل الأوطار٣/ ١٦٦.

(٥) ابن قدامة: المغني٣/ ٣٥٧، ابن حجر: فتح الباري٣/ ٢٢٣، النووي: المجموع٥/ ٢٣٥.

(٦) الكاساني: بدائع الصنائع١/ ٤٥٩.

(٧) المهر هو المال الذي تستحقه الزوجة على زوجها بالعقد عليها أو بالدخول بها دخولاً حقيقياً. ويسمى أيضاً صداق وفريضة ونحلة، وأجر. أما الحنفية فيرون أن المهر هو المال الذي يجب للمرأة على الرجل مقابل ملكه الاستمتاع بها بسبب العقد.(انظر ابن رشد: بداية المجتهد٢/ ٢٧. والكاساني: بدائع الصنائع٢/ ٤٠٩).

١ - عن سهل بن سعد قال: « زوج رسول الله ﷺ امرأة بخاتم من حديد»[1].

٢ - وعن علي بن أبي طالب عن رسول الله ﷺ قال: « لا مهر أقل من عشرة دراهم»[2].

حدّد حديث علي مقدار المهر بما لا يقل عن عشرة دراهم، في حين دلّ حديث سهل على أن المهر يجوز بما قلّ أو كثر.

فأخذ الجمهور بحديث سهل، لأنه ليس في إسناد حديثه من التبس اسمه باسم غيره من الضعفاء. ولكونه مخرج في الصحيحين[3].

بينما حديث علي في سنده من التبس اسمه مع اسم غيره من الضعفاء، وهو (داود الأودي) وهذا الاسم يطلق على اثنين[4]:

أحدهما: داود بن زيد وهو ضعيف بلا خلاف.

والثاني: داود بن عبد الله وقد وثقه أحمد.

هذا بالإضافة إلى ضعف رجال حديث علي، ففي سنده مبشر بن عبيد وحجاج بن أرطأة وهما ضعيفان، وقد اشتهر حجاج بالتدليس، ومبشر متروك، وقال البخاري عنه: متروك، وقال أحمد: روى عنه بقية أحاديث كذب[5].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب التزويج على القرآن وبغير صداق، حديث (٥١٤٩) وهو جزء من حديث طويل. ومسلم في صحيحه، كتاب النكاح باب الصداق وجواز كونه تعليم القرآن، حديث رقم (١٤٢٥). ومالك في الموطأ، كتاب النكاح، ص٤٣٥. والترمذي، أبواب النكاح، باب ما جاء في مهور النساء (١١٢١) حسن صحيح.

(٢) أخرجه البيهقي، كتاب الصداق، باب ما يجوز أن يكون مهراً/٧ ٢٤٠. انظر: نيل الأوطار٤/ ١٩٥. وضعفه العلماء لأن في سنده من التبست أسماؤهم بأسماء غيرهم وفيه ضعفاء كمبشر بن عبيد أو حجاج بن أرطأة.

(٣) الشوكاني: نيل الأوطار٤/ ١٩٥، ابن حجر: فتح الباري٩/ ٢٤٧، ابن رشد: بداية المجتهد٢/ ٧٢، ابن قدامة: المغني٨/ ١٣-١٤.

(٤) الشوكاني: نيل الأوطار٤/ ١٩٥.

(٥) المرجع السابق.

أما الحنفية[1] فقد تمسكوا بحديث علي، وقالوا: أقل المهر عشرة دراهم لأن هذا الخبر موافق لما قاله عمر وعلي وجابر وعبد الله بن عمر، وما كان هؤلاء ليقولون بذلك اجتهاداً، بل توقيفاً، لأن هذا باب لا يوصل إليه بالاجتهاد.

كما وافق خبرهم نصاب السرقة فقالوا: يقاس عليه.

وأولوا حديث سهل بأن المراد بالمهر: هو المعجل لا أصل المهر أو كان في جواز النكاح بغير مهر إلى أن نهى النبي ﷺ عن نكاح الشغار[2].

ولا ريب أن ترجيح الجمهور هو الأرجح[3] لكثرة شواهد حديث سهل ولكونه مخرج في الصحيحين، ولكونه موافق لما في الكتاب، وأما قياس المهر على نصاب السرقة فهذا قياس بعيد لا يحتج به، وقد ردَّ ابن القيم على استدلالهم، فقال: (إن الخبر موافق لعموم القرآن في قوله: ﴿أَن تَبۡتَغُواْ بِأَمۡوَٰلِكُم﴾ [النساء:٢٤]. وقياس المهر على حد السرقة قياس من أفسد الأقيسة، وأين النكاح من اللصوصية، وأين استباحة الفرج به من قطع اليد في السرقة؟ وقد تقدم أن أصح الناس قياساً أهل الحديث، وكلما كان الرجل إلى الحديث أقرب كان قياسه أصح، وكلما كان عن الحديث أبعد كان قياسه أفسد)[4].

ويقول ابن رشد: (لو كان لأقل المهر حد لبينه ﷺ في حديث الخاتم، إذ لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة)[5].

---

(١) الكاساني: بدائع الصنائع ٢/ ٤٠٩. ابن رشد: بداية المجتهد ٢/ ٢٧. ابن قدامة: المغني ٨/ ١٣.

(٢) الكاساني: بدائع الصنائع ٢/ ٤٠٩.

(٣) وهو ما أخذ به قانون الأحوال الشخصية الأردني، فجعل كل ما له قيمة ويصدق عليه اسم المال تصح تسميته مهراً قلّ أو كثر، (انظر:التكروري: شرح قانون الأحوال الشخصية الأردني، ص١١٢).

(٤) ابن القيم: أعلام الموقعين، ص٤٣٩.

(٥) ابن رشد: بداية المجتهد ٢/ ٨٢.

المطلب الرابع
وجوه الترجيح المعتبرة بأفضلية الراوي

سأتناول في هذا المطلب الوجوه المعتبرة بأفضلية الراوي، من حيث إنه من كبار الصحابة ومن حيث كثرة صحبته للرسول ﷺ.

كما سأعرض لما ذكره الأصوليون وخلافاتهم بشأن أفضلية الراوي الذكر على الأنثى، مبيناً أدلتهم مع التمثيل.

الوجه الأول: كون الراوي من كبار الصحابة:

فهل ترجح رواية كبار الصحابة على رواية غيرهم؟

أ- مذهب جمهور العلماء: تقدم رواية كبار الصحابة ورؤسائهم على صغارهم[1]. وتقدم رواية الخلفاء الأربعة على من سواهم[2]، لأن الكبار كانوا أقرب إلى رسول الله ﷺ.

ب- لا يرجح برواية كبار الصحابة على غيرهم - بل بفقههم وورعهم - وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف، ونصره الأنصاري[3].

وحجة - الجمهور - في تقديم رواية أكابر الصحابة على غيرهم:

---

(١) انظر: الزركشي: البحر المحيط٦/ ١٥٤، ابن عقيل: الواضح في أصول الفقه٥/ ١٨٣، المرداوي: التحبير شرح التحرير٨/ ٤١٥٧، الإيجي: شرح مختصر المنتهى الأصولي ٣/ ٦٤٩، الآمدي: الأحكام في أصول الأحكام، ص٧٣٦، الرازي: المحصول٥/ ٤٢٠، المحلي: شرح المحلي على متن جمع الجوامع٢/ ٤٠٧، الأنصاري: فواتح الرحموت ٢/ ٣٨٩، السبكي: الإبهاج ٣/ ٢٢٠، منلاخسرو: مرآة الأصول٢/ ٢٨٣، الأصفهاني: شرح المنهاج٢/ ٧٩٩، العطار: حاشية العطار على جمع الجوامع٢/ ٤٠٧.

(٢) المرداوي: التحبير شرح التحرير٨/ ٤١٥٧، الزركشي: البحر المحيط ٦/ ١٥٤.

(٣) الأنصاري: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت٢/ ٣٨٩.

١ – في الخبر عن ابن مسعود ﷺ أن رسول الله ﷺ كان يقول: « لِيَلِنِي منكم أولو الأحلام والنُّهى ثم الذين يلونهم (ثلاثاً) »[1] .

٢ – أن كبار الصحابة أقرب إلى الرسول غالباً، فيكونون أعرف بحاله، وهم أشد تصوناً وصوناً لمنصبهم من الصغار[2] .

٣– أن علياً كان يحلفٍّ الرواة، ولكن يقبل رواية الصديق من غير تحليف[3] .

يقول الرازي[4]: (أن يكون من كبار الصحابة؛ لأن دينه لما منعه من الكذب فكذا منصبه العالي يمنعه عنه؛ ولذلك كان علي يحلف الرواة وكان يقبل رواية الصديق من غير تحليف).

أما من خالف – أبا حنيفة وأبا يوسف – ولم يقبل بترجيح رواية أكابر الصحابة على غيرهم، فيسند رأيهم ما ذكره الشيخ الأنصاري، بقوله: (ماذا أراد بكونه من الأكابر، إن أراد الأكابر فقاهةً وورعاً فالكل متفقون على ترجيحهم روايةً، وإن أراد غير ذلك من أكثر الثواب والأفضلية عند الله، فالظاهر أن هذا لا دخل له في رواية الحديث، ولم يذهب أحدٌ إلى أن مرويات أمير المؤمنين عمر أرجح من مرويات أمير المؤمنين عثمان أو أمير المؤمنين علي أو ابن مسعود أو ابن عمر؛ أولمْ تر كيف رجح الصحابة خبر أم المؤمنين – عائشة– بوجوب الغسل بالإكسال على مروي أمير المؤمنين عثمان بعدم وجوب شيء غير الوضوء)[5] .

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف، حديث رقم (٤٣٢). وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب من يستحب أن يلي الإمام في الصف، حديث رقم (٦٧٤).

(٢) الإيجي: شرح مختصر المنتهى الأصولي٣/ ٦٤٩، الآمدي: الأحكام، ص٧٣٦.

(٣) الرازي: المحصول٥/ ٤٢٠.

(٤) المرجع السابق.

(٥) الأنصاري: فواتح الرحموت٢/ ٣٨٩.

وقد مثل[1] الأصوليون للترجيح برواية أكابر الصحابة: بمسألة رفع اليدين في الصلاة، حيث ورد فيها:

١- عن ابن عمر - رضي الله عنهما - أن النبي ﷺ: «كان يرفع يديه حذو منكبيه إذا افتتح الصلاة وإذا كبر للركوع، وإذا رفع رأسه من الركوع رفعهما كذلك أيضاً، وقال: سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد، وكان لا يفعل ذلك في السجود»[2].

٢- وعن ابن مسعود قال: « ألا أصلي بكم صلاة رسول الله ﷺ فصلى، فلم يرفع يديه إلا في أول مرَّة »[3].

فرجح الجمهور[4] رواية ابن عمر لما يلي:

١- وأهمها أن رواية ابن عمر رواها العشرة المبشرون بالجنة، يعني (أكابر الصحابة).

يقول ابن حجر[5]: (إن رفع اليدين قد رويت عن خمسين صحابياً بينهم العشرة المبشرين بالجنة).

ويقول البخاري: (يُروى هذا الرفع عن سبعة عشر نفساً من أصحاب النبي ﷺ وحق على المسلمين أن يرفعوا أيديهم لهذا الحديث)[6].

٢- صحة سنده وكثرة رواته، حتى صار كالمتواتر الذي لا يتطرق إليه شك[7].

(١) الزركشي: البحر المحيط٦/ ١٥٤.

(٢) سبق تخريجه، ص١٠٢/ ٢٢٩.

(٣) سبق تخريجه، ص١٠٢/ ٢٢٩.

(٤) ابن حجر: فتح الباري٢/ ٢٦١، الشوكاني: نيل الأوطار٢/ ٩٥، ابن قدامة: المغني١/ ٥٧٥.

(٥) ابن حجر: فتح الباري٢/ ٢٦١.

(٦) ابن قدامة: المغني١/ ٥٧٥.

(٧) المرجع السابق.

٣- يقول ابن المبارك[1]: (وقد ثبت عندي حديث رفع اليدين، وكأني أنظر إلى النبي ﷺ وهو يرفع يديه في الصلاة لكثرة الأحاديث وجودة الأسانيد).

ويضيف ابن قدامة أدلة أخرى[2]:

٤- أن السلف من الصحابة والتابعين قد عملوا بهذا الحديث.

٥- في سند حديث ابن مسعود (يزيد بن زياد) وقد ساء حفظه آخر عمره.

٦- أن ابن مسعود إمام ولا ينكر فضله، لكن لا يقدم على أميري المؤمنين عمر وعلي وسائر من معهم!! كلا ولا يساوي واحداً منهم فكيف يرجح على جميعهم؟

٧- أن ابن مسعود ترك روايته وأخذ بفعل غيره في أمور الصلاة كالتطبيق في الركوع، وكان لا يرى التيمم للجنب، فترك ذلك برواية من هو أقل من رواة أكابر الصحابة وأدناهم فضلاً، فهاهنا أولى.

بينما رجح الحنفية حديث ابن مسعود لفقهه، فهم لا يعتبرون الأفضلية لكبار الصحابة إلا بفقههم، وابن مسعود أفقه من ابن عمر ملازماً لرسول الله ﷺ، وعالماً بأحواله وأكثر صحبةً، كما روي هذا الحديث من طريق البراء بن عازب [3].

الوجه الثاني: الترجيح بالأكثر صحبة ومخالطة للنبي ﷺ:

يرجح خبر الأكثر صحبة ومخالطة على غيره، لأنه أعرف بما دام من السنن، وما نسخ وما لم ينسخ، وبدوام صحبته يعرف معاني الألفاظ ومخارج الكلام، ودلائل الأحوال، فلا يغمض عليه معنى، ولا يستتر عنه مراد رسول الله بالنطق [4].

---

(١) البيهقي: السنن الكبرى٢/ ٩١.

(٢) ابن قدامة: المغني١/ ٥٧٦.

(٣) المرجع السابق١/ ٥٧٤. وانظر تخريج حديث البراء بن عازب ص٢٣٥.

(٤) الزركشي: البحر المحيط٦/ ١٥٧، الشوكاني: إرشاد الفحول، ص٢٧٧. المرداوي: التحبير شرح التحرير٨/ ٤١٥٨. السبكي: الإبهاج٣/ ٢٢٠.

يقول الزركشي[1]: (كثرة الصحبة: ترجح روايته على قليلها، لما يحصل من زيادة الظن بسبب كثرة الصحبة في المعرفة بأحوال الشخص المصحوب، وقد نقل هذا عن بعض التابعين، فقدم رواية ابن مسعود على رواية وائل بهذه العلة وبسبب طول الصحبة).

أما الحنفية وإن لم ينصوا على هذا الوجه إلا أنهم مثلوا به عملياً كما سنرى.

ويمثل للترجيح بالأكثر صحبة: بمسألة صوم من أصبح جنباً وهو صائم، حيث جاء فيها:

١- عن عائشة وأم سلمة: «أن النبي ﷺ كان يصبح جنباً من جماع غير احتلام، ثم يصوم في رمضان»[2].

٢- وعن أبي هريرة أنه كان يقول: «لا ورب الكعبة ما أنا قلت: « من أصبح جنباً فليفطر محمد ﷺ قاله»[3].

فترجح لدى الجمهور رواية عائشة وأم سلمة- لأنهما زوجتا الرسول ﷺ وهما أكثر صحبة له، فهما ملازمتان له في بيته، وأفقه من غيرهما لكثرة صحبتهما[4].

ويصلح مثالاً للحنفية ما رجحوه من عدم رفع اليدين في الصلاة إلا حال التكبير، آخذين برواية ابن مسعود «ثم لا يعود» لكثرة صحبته وملازمته ومعرفته بأحوال الرسول ﷺ ظواهرها وبواطنها، إذ إنهم لم يقدموا رواية ابن عمر وباقي المبشرين بالجنة، لأن الفضل بالصحابي لفقهه وصحبته لا لثوابه عند الله.

ويحسن هنا أن نذكر مناظرة أخرى جرت مع أبي حنيفة، غير تلك التي جرت مع الأوزاعي:

---

(١) الزركشي: البحر المحيط٦/ ١٥٥.

(٢) سبق تخريجه، ص١٠٢.

(٣) أخرجه أحمد في مسنده ١٢/ ٣٤٧، الحديث (٧٣٨٨).

(٤) انظر: ص١٠٢، ١١٨ من هذه الرسالة.

قال وكيع: صليت في مسجد الكوفة فإذا أبو حنيفة قائم يصلي فيه، وابن المبارك قائم يصلي إلى جنبه، فإذا عبد الله يرفع يديه كلما ركع وكلما رفع، وأبو حنيفة لا يرفع، فلما فرغا من الصلاة، قال أبو حنيفة لابن المبارك: يا أبا عبد الرحمن رأيتك تكثر من رفع اليدين أردت أن تطير، فقال له عبد الله: يا أبا حنيفة: قد رأيتك ترفع يديك حين افتتحت الصلاة فأردت أن تطير، فسكت أبو حنيفة [1] .

الوجه الثالث: حرية وذكورة الراوي:

وهذا الوجه موضع خلاف بين الأصوليين.

يقول الإمام الرازي[2]: (ورجح قوم بالحرية والذكورة، قياساً على الشهادة، وفيه احتمال).

وحاصل الأقوال في هذا الوجه ثلاثة:

١ - يرجح خبر الذكر على خبر الأنثى لأنه أضبط منها في الجملة، وهو قول عامة الشافعية ومن معهم[3] .

٢- لا يرجح خبر الذكر على خبر الأنثى ولا الحر على العبد، لأن الذكورة والحرية لا تأثير لهما في قوة الخبر، وإن كثيراً من النساء أضبط من كثير من الرجال، فلا يدخلان - الذكورة والحرية - في الترجيح، وهذا قول الحنفية والكيا الطبري[4].

---

(١) البيهقي: السنن الكبرى٢/ ١٠٣.

(٢) الرازي: المحصول٥/ ٤٢٤.

(٣) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ١٥٩، المحلي: شرح المحلي على متن الجوامع ٢/ ٤٠٧، العطار: حاشية العطار٢/ ٤٠٧، البناني: حاشية البناني٢/ ٣٦٥، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير٣/ ٣١، الشوكاني: إرشاد الفحول، ص٢٧٧.

(٤) الأنصاري: فواتح الرحموت٢/ ٣٩١، الزركشي: البحر المحيط٦/ ١٥٩البخاري: كشف الأسرار٣/ ١٥٧.

٣- يقدم الذكر في غير أحكام النساء، أما أحكامهن فيقدمن على غيرهن لأنهن أضبط فيها [١].

وحجة من أنكر الترجيح بالذكورة (الحنفية):

١ - أنه لا تفاوت بين الذكور والإناث في جودة الفهم وقوة الحفظ، وهذا أمر يرجع إلى الجنس والترجيح إنما يكون بالنوع [٢].

٢ - لا تأثير للذكورة في قوة الخبر، فإن كثيراً من النساء أحفظ من كثير من الرجال[٣].

٣- الذكورة والأنوثة لا تأثير لهما في قوة الخبر، فلا يزداد قوة عن غيره بهما، فلا يدخلان للترجيح[٤].

٤ - أن في القول في الترجيح بالذكورة تعارض مع وجه مقدم عند الجمهور وهو الترجيح بفقه الراوي وكونه صاحب الواقعة[٥].

٥ - ويستدل لهذا المذهب بأن الصحابة ومن تبعهم قد رجحوا كثيراً من الأخبار بفقه الراوي أو كونه صاحب الواقعة وكان الرواة فيها أمهات المؤمنين كعائشة وميمونة وأم سلمة.

٦ - هذا ترجيح بالجنس والمعتبر هو الترجيح بالنوع، نقل الزركشي عن الكيا الطبري قوله: (إننا لا ننكر تفاوتاً بين الذكور و الإناث في جودة الفهم وقوة الحفظ ومع

(١) ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير٣/ ٣١.
(٢) الزركشي: البحر المحيط٦/ ١٥٩.
(٣) العطار: حاشية العطار على شرح المحلي٢/ ٤٠٨.
(٤) الزركشي: البحر المحيط٦/ ١٥٩.
(٥) العطار: حاشية العطار على شرح المحلي٢/ ٤٠٨.

هذا لم يقل أحد أن رواية الذكر تقدم على رواية الأنثى، لأن هـذا أمـر يرجـع إلى الجـنس، والترجيح إنما يكون بالنوع)[1].

هذا وقد ردَّ علاء الدين البخاري على قياس الجمهور الخبر على الشهادة، فقـال[2]: (إن الذكورة والحرية ثابتة بالشهادة، ولم يجب الترجيح بها في الأخبار، قال شـمس الأئمـة «ولا يؤخذ حكم رواية الأخبار مـن حكـم الـشهادات، ألا تـرى أن التعـارض في روايـة الأخبار يقع بين خبر المرأة وخبر الرجل..

ثم يفند قول الجمهور بأنه مردود بإجماع السلف، فيقول:

إن ما ذكرتموه من ترجيح الذكرية والحرية متروك بإجمـاع الـسلف، فـإن المنـاظرات جرت من وقت الصحابة إلى يومنا هذا بأخبار الآحاد، ولم يـشتغلوا بـالترجيح بالـذكورة والحرية ولا بزيادة عدد الرواة، ولو كان ذلك صحيحاً لاشتغلوا به كما اشتغلوا بـالترجيح بزيادة الضبط والإتقان وزيادة الثقة).

رأينا في هذا الوجه: وبعد استعراض أدلة المثبتين والنـافين فـإن مـا يـترجح إلي مـن مذاهب العلماء هو القائل: بتقديم الذكر في غير أحكـام النـساء، وتقـديم خـبر الأنثى في أحكام النساء؛ ويزاد عليه: تقديم الخبر المروي بالذكورة فيما يكون واقعاً خارج البيوت إذ الذكر إليه أقرب من الأنثى، وتقديم الخبر المروي بالأنوثة فيما يكون واقعاً داخل البيـوت لأنهن به أعرف، فهذا ما ينشرح إليه القلب ويحكم به العقل وما تؤيده الأدلة والـشواهد، ولعله السر في إباحة نكاح أكثر من أربع نسوة لرسول الله ﷺ إذ كنَّ أزواجه هنَّ الناقلات لما يفعله رسول الله ﷺ أو يقوله في بيته، فقد كان لهنَّ فضل كبير في تبليـغ أحكـام الـدين. فقد كان بعض نساء المسلمين - الـصحابيات - يخجلـن مـن سـؤال رسـول الله ﷺ عـن أمورهن، فيجدن عند أزواجه ما يشفي غليلهن، وكنَّ بعد وفاته محطّ أنظار طلاب العلم.

(١) الزركشي: البحر المحيط٦/ ١٥٩.
(٢) البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزودي٣/ ١٥٧-١٥٨.

وقد أورد العلامة العطار كلاماً جميلاً في حاشيته حول إباحة زواج الرسول لأكثر من أربع نسوة، فقال[1]: (إن الله أراد نقل بواطن الشريعة وظواهرها وما يستحى من ذكره وما لا يستحى، وكان رسول الله ﷺ أشد الناس حياءً فجعل الله له نسوة ينقلن من الشرع ما يرينه من أفعاله ويسمعنه من أقواله حتى قد يستحي من الإفصاح بها بحضرة الرجال فيكتمل نقل الشريعة، وكثر عدد النساء لتكثير الناقلين لهذا النوع، ومنهنَّ عرف غالب مسائل الغسل و الحيض والعدة ونحوها، ولم يكن ذلك لشهوة منه ﷺ في النكاح، ولا كان يحب الوطء للذة البشرية - معاذ الله- بل إنما حبب إليه النساء لنقلهن عنه ما يستحي هو من الإمعان في التلفظ به، فأحبهن لما فيهن من الإعانة على نقل الشريعة في هذه الأبواب.

أيضاً فقد نقلن ما لم يكن ينقله غيرهن مما رأينه في منامه وحالة خلوته من الآيات البينات على نبوته، ومن جَدِّه واجتهاده في العبادات، ومن أمور يشهد كل ذي لب بأنها لا تكون إلا لنبي وما كان يشاهدها غيرهن فَحَلَّ بذلك خير عظيم).

وتأسيساً على ذلك يكون الوجه الصواب في مسألة الترجيح الخاص بالذكورة والأنوثة هو: يرجح خبر الذكر فيما وقع خارج بيت النبوة إن كان أفقه أو مباشراً للواقعة أو أقرب إليها.

ويرجح خبر الأنثى فيما كان خاصاً بأمور النساء أو وقع داخل بيت النبوة.

ويمثل[2] لترجيح خبر الذكر على الأنثى فيما جرى خارج بيت النبوة، ولم يكن خاصاً بالنساء: بصلاة الكسوف [3]، حيث ورد فيها صفتان للركوع:

(١) العطار: حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٤٠٨.

(٢) ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير٣/ ٣١، الأنصاري: فواتح الرحموت٢/ ٣٩١.

(٣) والكسوف لغة: التغير إلى السواد، وكسفت الشمس اسودت وذهب شعاعها، ويطلق هذا على خسوف القمر أيضاً، والجمهور على أن صلاتها سنة مؤكدة يطيل فيها الإمام القراءة ويجهر. وقال أبو حنيفة: لا يجهر (انظر: ابن حجر: فتح الباري٢/ ٦٢٨، الكاساني: بدائع الصنائع١/ ٤١٥).

١ – عن عائشة – رضي الله عنها – أن النبي ﷺ «صلى أربع ركعات في ركعتين، وأربع سجدات»[١].

٢ – وعن سمرة بن جندب قال: «صلى بنا رسول الله ﷺ في كسوفٍ ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين»[٢].

فتعارض حديث سمرة مع حديث عائشة.

فرجح السادة الحنفية حديث سمرة المفيد أن صلاة الكسوف ركعتين، كل ركعة بركوع وسجدتين على حديث عائشة المفيد أنها – صلاة الكسوف – ركعتين، كل ركعة بركوعين وسجدتين، وبذا قالوا: صلاة الكسوف كسائر الصلوات لا يزاد فيها ركوع[٣].

وحجتهم في هذا الترجيح:

١ – أن هذا الحال أكشف للرجال لقربهم[٤].

٢ – لو أن رواية عائشة قد انفردت بها من غير رواية رجال لأمكن تقديمها والأخذ بها حتماً – لخصوصيتها بها – لكن قد روى ذلك ابن عباس في الصحيحين وعبد الله بن عمر في مسلم[٥].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الكسوف، باب صلاة الكسوف، حديث (٩٠١-٩٠٣) ومع الشرح٦/ ٤٥٥. والبخاري في صحيحه عن أبي بكرة، كتاب الكسوف، باب الجهر بالقراءة في الكسوف، حديث (١٠٦٦). وأبو داود في الصلاة، صلاة الكسوف، باب من قال يركع ركعتين (١١٩٤) والترمذي في أبواب السفر، باب صلاة الكسوف (٥٥٨) وقال: حسن صحيح. والنسائي، كتاب الكسوف، باب ترك الجهر فيها (١٤٧٠). انظر: الشوكاني: نيل الأوطار جـ ١/ ٥٩ (١٣٢٥).

(٢) أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، في الكسوف باب من قال: يركع ركعتين (١١٩٥)، والترمذي، أبواب السفر باب ما جاء في صلاة الكسوف، حديث (٥٥٩). وانظر الشوكاني: نيل الأوطار١/ ٥٩ (١٣٢٣) وقال الزيلعي: أحاديث الركعتين في كل ركعة أصح وأشهر، وأن لفظ كصلاتنا هذا ظن من الراوي (انظر: الزيلعي: نصب الراية٢/ ٢٢٩).

(٣) ابن قدامة: المغني١/ ٢٧٦، الكاساني: بدائع الصنائع١/ ٤١٦، ابن رشد: بداية المجتهد١/ ١٩١.

(٤) ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير٣/ ٣١.

(٥) المرجع السابق.

٣- عند التعارض بين السّنتيْن يصار إلى القياس، يقول عبد العزيز البخاري[1]: (فإنهما لما تعارضا صرنا إلى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات).

٤- وبالنسبة لقرب الراوي من الواقعة: فقد كانت عائشة بعيدة عن الحادثة، تقف في خير صفوف النساء، أي: آخرها، وابن عباس في صفوف الصبيان في ذلك الوقت[2].

إلا أن الحنابلة والشافعية والمالكية تمسكوا بحديث عائشة والروايات المشابهة لها فجعلوا صلا ة الكسوف ركعتين في كل ركعة ركوعين[3]: وذلك للأدلة التالية[4]:

١- من رووا تكرار الركوع أكثر عدداً وأجل وأخص برسول الله ﷺ مِن سمرة بن جندب والنعمان بن بشير. فروى ذلك ابن عباس وابن عمر.

٢- إن رجحنا بالحفظ والإتقان فشعبه شعبة، وإن قبلنا الزيادة فرواية من زاد في كل ركعة ركوعاً آخراً زائدة على رواية من روى ركوعاً واحداً فتكن أولى.

٣- إن أحاديث تكرار الركوع أصح إسناداً وأسلم من العلة والاضطراب، لا سيما حديث ابن عمر.

٤- ليس شيء من حديث سمرة في الصحيح.

٥- إن أحاديث عائشة وما شابهها متضمنة لزيادة، فيجب الأخذ بها.

يقول الشوكاني[5]: (عند اللجوء للترجيح لا بدّ من الأخذ بأحاديث الزيادة).

---

(١) البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي٣/ ١٢٣.

(٢) الكاساني: بدائع الصنائع١/ ٤١٦.

(٣) ابن قدامة: المغني٢/ ٢٧٦، ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد١/ ١٩١.

(٤) ابن قدامة: المغني٢/ ٢٧٦، ابن حجر: فتح الباري٢/ ٦٣٣، ابن القيم: أعلام الموقعين ٤٥٠- ٤٥١.

(٥) الشوكاني: نيل الأوطار١/ ٦٣.

لذلك إذا تمادى الكسوف جاز عند الشافعي وأكثر أهل العلم أن يركع في كل ركعة ثلاث ركوعات وأربع ركوعات وخمس ركوعات[1].

أما استدلال الحنفية بالقياس، فلا يؤخذ به، ولا مدخل للقياس في صلاة الكسوف على صلاة العيدين، فجاءت كل صلاة على صفة مخصوصة، فكما امتازت صلاة الجنازة بترك الركوع والسجود، وصلاة العيدين بزيادة التكبيرات، اختصت صلاة الكسوف بزيادة الركوع فيها[2]، وقد رجح ابن عبد البر روايات الجمهور، وقال: هي أصح ما في هذا الباب[3].

رأينا في هذا الوجه:

نرى أن حجة تقديم الذكورة على الأنوثة حجة قاصرة، بدليل أن من جعلها منهجاً للترجيح تخلى عنها وهم الجمهور، فقد أخذوا برواية عائشة وقدموها على رواية سمرة، وهذا ما يجعلنا نقول: إن ترجيح الذكورة على الأنوثة ليس مطرداً، فإذا كانت الأنثى أفقه من الرجل كانت أولى، خاصة إذا شارك الأنثى رواة فقهاء من أكابر الصحابة، كما في صلاة الكسوف، وهذا ما نراه راجحاً.

ويمثل لترجيح خبر الأنثى على خبر الرجل بما كان خاصاً بالنساء وحدث داخل بيت النبوة، بمسألة صوم من أصبح جنباً، وقد ورد فيها خبران:

الأول: عن عائشة وأم سلمة «أن النبي ﷺ كان يصبح جنباً وهو صائم في نهار رمضان»[4].

الثاني: عن أبي هريرة: «أن من أصبح وهو جنب فليفطر»[5].

---

(١) المباركفوري: عون المعبود٤/ ٣١.

(٢) ابن حجر: فتح الباري٢/ ٦٣٣.

(٣) المباركفوري: عون المعبود٤/ ٣١.

(٤) سبق تخريجه، ص١٠٢.

(٥) سبق تخريجه، ص١٠٢.

ففي هذه المسألة ، يترجح خبر النساء، لأن الأمر يتعلق بأحكامهن، وليس خاصاً بالرجال دونهن، كما أن الرواية خرجت من بيت النبوة، ولا شك أنهن أقرب لفعله وقوله من غيرهن، فتكون روايتهن لما رأينه وأبصرنه من رسول الله ﷺ وهن بذلك أعلم ممن روى سماعاً او خبراً.

وقد تقدم الحديث في ذلك الترجيح بفقه الراوي، وبان لنا رجوع أبي هريرة عن فتياه نزولاً عند خبر أمَّيْ المؤمنين[1].

المطلب الخامس

وجوه الترجيح المعتبرة بزمن سماع الرواية وأدائها [2]

سأعرض في هذا المطلب الوجوه المعتبرة بوقت سماع الراوي روايته، هل كان في زمن البلوغ أم في زمن الصبا؟ وهل رواية الأكبر تقدم على رواية الأصغر؟ وهل متأخر الصحبة يقدم على متقدمها؟ وهل رواية متأخر الإسلام تقدم على رواية المتقدم؟

سأتناول هذه الوجوه عند الأصوليين، مستعرضاً لأقوالهم وأدلتهم، مدعماً ذلك بالأمثلة والشواهد وفق التالي:

الوجه الأول: كبر سن الراوي:

إذ تقدم رواية من سمع في كبره على رواية من سمع في صغره [3]، وترجح رواية من تحملها بالغاً على من تحملها صبياً[4].

---

(١) انظر: ص٢٢٥، ٢٢٧-٢٢٨، ٢٦٣ من هذه الرسالة.

(٢) وعبر بعض الأصوليين عن هذا الوجه (بزمن تحمل الرواية)، واختلف العلماء في تعيين أقل سنين التحمل، ولكن ليعلم أن ابن عباس بلغ من العمر حين وفاة النبي ﷺ عشر سنين، وقيل: ثلاثة عشرة سنة، وكذا عبد الله بن الزبير أول مولود بعد الهجرة بسنة أو سنتين، فتكون جميع مسموعاته قبل البلوغ، وأما أنس فبلغ عمره يوم وفاة الرسول عشرين سنة. (انظر: مسلم الثبوت وشرحه٢/ ٢٥٧).

(٣) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص٢٧٦، ابن عقيل: الواضح في أصول الفقه٥/ ٨٣، الزركشي: البحر المحيط٦/ ١٥٣.

(٤) الآمدي: الإحكام٦/ ٧٣٦، الأسنوي: نهاية السول٢/ ٩٩٣ملاخسرو: مرآة الأصول٢/ ٣٨٢، الإيجي: شرح مختصر المنتهى الأصولي٣/ ٦٤٩.

وإذا كان أحد الراويين قد تحمل الرواية في زماني البلوغ والصبا، والآخر تحملها في البلوغ فقط، فإنه يقدم على من تحملها في الزمانين[1].

يقول الرازي[2]: (وإذا كان أحدهما قد تحمل الحديث في الزمانين ولم يروِ إلا في حالة البلوغ فهو مرجوح بالنسبة إلى من لم يتحمل ولم يروِ إلا في الكبر).

واحتج الأصوليون على تقديم رواية الكبير على رواية الصغير، بما يلي:

١- لأن الكبير أقرب إلى الرسول ﷺ وأتقن للألفاظ وأفهم للمعاني. وقد كان ﷺ يقول: «ليلني منكم أولو الأحلام والنهى»[3][4].

٢- لأن الكبير أقرب إلى الضبط وأكثر احتياطاً، فيكون الظن به أقوى[5].

٣- لأن الراوي إذا تحمل الحديث في الصبا، فربما يتساهل في ضبطه فيغفل عن شيء فيه، ثم إذا تحمله مرة أخرى زمان البلوغ فربما يعتمد على ما تحمله في صباه فلا يضبطه، بخلاف من تحمل الحديث في كبره فقط، فإنه يحتاط في ضبطه فوق ما يحتاط من تحمله في زمانين[6].

ومما يجدر ذكره أن ثمة شروطاً يجب توافرها بالراوي منها: التكليف: فلا تقبل رواية الصبي، يقول الغزالي[7]: (لا تقبل رواية الصبي لأنه لا يخاف الله تعالى، فلا وازع له من الكذب، فلا تحصل الثقة بقوله.. والفاسق أوثق من الصبي، فإنه يخاف الله تعالى، وله وازع من دينه وعقله، والصبي لا يخاف الله تعالى أصلاً، فهو مردود بطريق الأولى.. وإنه لم يقبل قوله فيما يحكيه عن نفسه، فبأن لا يقبل فيما يرويه عن غيره أولى).

---

(١) الزركشي: البحر المحيط٦/ ١٥٧.
(٢) الرازي، المحصول، ٥/ ٤٢١.
(٣) سبق تخريجه، ص٢٦٠.
(٤) ابن عقيل: الواضح في أصول الفقه٥/ ٨٣.
(٥) المرجع السابق.
(٦) البدخشي: مناهج العقول٣/ ٢٣٥.
(٧) الغزالي: المستصفى١/ ٤٦٠.

لكن بالتحقيق بالرواة، نجد أن مشاهير الرواة عن رسول الله كانوا صغاراً كابن عباس وأنس وابن الزبير.

فابن عباس بلغ من العمر حين وفاة الرسول ﷺ عشر سنين، وقيل ثلاثة عشرة سنة، وابن الزبير أول مولود بعد الهجرة بسنة أو سنتين، فهذا يعني أن جميع مسموعاته كانت قبل البلوغ (أي زمن الصبا). وأما أنس فقد بلغ من العمر يوم وفاة الرسول ﷺ عشرين سنة، فهذا يدل أن معظم الروايات لهم كانت زمن الصبا[1].

لكن ما المراد بقبول رواية الصغير أو ردها؟

يقول الغزالي[2]: (لسنا نعني بالقبول التصديق، ولا بالرد التكذيب.. بل نعني بالمقبول ما يجب العمل به، وبالمردود مالا تكليف علينا في العمل به).

ولهذا الوجه أمثلة كثيرة، ضرب الأصوليون[3] لها بمسألة **الإفراد والقران** في حجة النبي ﷺ إذ ورد بذلك روايتان، رواية عن ابن عمر وأخرى عن أنس:

١ - فابن عمر يروي: «أن رسول الله ﷺ أهل بالحج مفرداً» [4].

٢ - وأنس يروي أن رسول الله ﷺ كان يقول: «لبيك اللهم عمرةً وحجاً»[5].

---

(١) الأنصاري: فواتح الرحموت٢/ ٢٥٧.

(٢) الغزالي: المستصفى١/ ٤٥٩.

(٣) الزركشي: البحر المحيط٦/ ١٥٣.

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب الإفراد والقران في الحج، حديث (١٢٣١) (١٨٤)، وأخرج مالك في الموطأ عن عائشة أنه أهلَّ مفرداً، كتاب الحج، ٢٧٩. والترمذي في أبواب الحج، باب الإفراد بالحج (٨٢٠).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب في بعث علي وخالد إلى اليمن قبل حجة الوداع، حديث (٤٣٥٤). ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب الإفراد والقرآن واللفظ به، حديث رقم (١٢٣٢)، وأبو داود في سننه، كتاب الحج، باب الأقران (١٧٩٥).

فتعارض الخبران، فرُجِّح خبر ابن عمر[1]، لأنه كان حينئذ كبيراً، وكان أنس صغيراً، فقد أتى رجلٌ ابن عمر، فقال له: بـمَ أهـل رسـول الله ﷺ فقال: ألم تـأت العام الأول؟ قال: بلى، ولكن زعم أنس أن رسول الله ﷺ قرن، فقال ابن عمر: إن أنس كان يوَّكل بالنساء وهنَّ متكشفات الرؤوس- يعني كان يدخل عليهن صغيراً- وإني كنت تحت ناقته ﷺ يمسني لعابها سمعته يلبي بالحج[2].

وبهذا الترجيح فضل الشافعية حج الإفراد، وقد فضله رسول الله ﷺ وقد كان يختار من الأعمال أفضلها[3].

أما الحنفية، فقد اختلفوا في وجه الترجيح، إذ قدموا حديث أنس على حديث ابن عمر بالقرب وليس بزمن التحمل. إضافة لكثرة ملازمة أنس لرسول الله ﷺ حيث كان خادماً له، وكان قريباً من رسول الله عند سماعه. فقد كان آخذاً بزمام ناقة الرسول حين قال: لبيك اللهم بحج وعمرة[4].

ثم إن أكثر الروايات شاهدة على حج القران، ولعلها مشهورة، بل تكاد تبلغ حد التواتر المعنوي، و المشهور أولى بالعمل من غير المشهور، وأن في حج القران يدخل عبادتان في عبادة .

كما أن ما رواه أنس مروي عن كبار الصحابة كعمر وعلي وجابر وابن عباس[5].

وعليه اختار الحنفية حج القران لفضله على الإفراد[6].

---

(١) ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٣/ ٢٨، ابن عقيل: الواضح في أصول الفقه ٥/ ٨٣، الزركشي: البحر المحيط٦/ ١٥٥، الأنصاري فواتح الرحموت٢/ ٣٩٠.

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، ٥/ ٩، الحديث (٩٠٩٠) .

(٣) ابن رشد: بداية المجتهد ٢/ ٦٣، ابن قدامة: المغني ٧/ ٥٧٨.

(٤) الأنصاري: فواتح الرحموت ٢/ ٢٩٠، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٣/ ٢٨.

(٥) الكاساني: بدائع الصنائع١/ ٢٦٢.

(٦) المرجع السابق، ابن قدامة: المغني ٧/ ٥٧٨، ابن رشد: بداية المجتهد٢/ ٦٣ .

الوجه الثاني: تقدم الصحبة:

فترجح رواية من تقدمت صحبته على من تأخرت[1].

فرجح الشافعي حديث عبادة في ربا الفضل على حديث ابن عباس لتقدم صحبته، وقد جاء في المسألة:

١ – عن عبادة بن الصامت، قال: سمعت رسول الله ﷺ «ينهى عن بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، إلا سواءً بسواء، عيناً بعين، فمن زاد أو ازداد فقد أربى»[2].

٢ – ويروي ابن عباس أن أسامة أخبره أن النبي ﷺ قال: «لا رباً إلا في النسيئة»[3].

ويفسر الشافعي سبب الأخذ بحديث عبادة، فيقول[4]: (وعثمان بن عفان وعبادة ابن الصامت أشد تقدماً بالسن و الصحبة من أسامة، وأبو هريرة أسن وأحفظ من روى الحديث في دهره).

ثم يبين أن حديث الاثنين أولى بالحفظ وأن ينفى عنه الغلط من حديث واحد[5].

ويمثل لتقدم الصحبة، ما رجحه الإمام الشافعي بصلاة الخوف حيث جاء فيها:

١ – عن صالح بن خوّات عن من صلّى مع رسول الله ﷺ صلاة الخوف يوم ذات الرقاع[6]: «أن طائفة صفت معه، وطائفة وجاه العدو، فصلى بالذين معه ركعة، ثم ثبت

(١) الزركشي، البحر المحيط، ٦/ ١٥٧.
(٢) سبق، ص٧٩.
(٣) سبق، ص٨٠.
(٤) الشافعي: الرسالة ص٣٢٠-٣٢١، فقرة ٧٦٤ وما بعدها.
(٥) المرجع السابق.
(٦) وذات الرقاع: جمع رقعة، وسميت بذلك لأن الصحابة الذين غزوا فيها نقبت أقدامهم، أي: رقت، وسقطت أظفارهم، فكانوا يلقون على أرجلهم الخرق (انظر: فتح الباري٧/ ٣٥٢، وتعليقات أحمد شاكر بهامش الرسالة ص٢٤٢.

قائماً وأتموا لأنفسهم ثم انصرفوا فصفوا وجاه العدو، وجاءت الطائفة الأخرى فصلى بهم الركعة التي بقيت من صلاته ، ثم ثبت جالساً وأتموا لأنفسهم ، ثم سلّم بهم»[1] .

٢- وروى ابن عمر «أنه صلى رسولُ الله ﷺ ركعةً بطائفة، وطائفة بينه وبين العدو، ثم انصرفت الطائفة التي وراءه ، فكانت بينه و بين العدو، وجاءت الطائفة التي لم تصل معه، فصلى بهم الركعة التي بقيت عليه من صلاته وسلم، ثم انصرفوا فقضوا معاً»[2]

٣- وروى جابر وأبو عيّاش وابن مسعود و الزرقي خلاف ذلك [3]

٤- وروى ابن مسعود أنه «صلَّى رسول الله ﷺ صلاة الخوف بطائفة، وطائفة مستقبلو العدو، فصلى بالذين معه ركعة وسجدتين، وانصرفوا، ولم يسلموا، فوقفوا بإزاء العدو، ثم جاء الآخرون، فقاموا معه، فصلى بهم ركعة، ثم سلم، فقام هؤلاء فصلوا لأنفسهم ركعة، ثم سلموا وذهبوا، فقاموا مقام أولئك مستقبلي العدو، ورجع أولئك إلى مراتبهم، فصلوا لأنفسهم ركعة ثم سلموا»[4] .

---

(١) البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب مرجع النبي من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة حديث (٤١٢٩). ومسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب صلاة الخوف (٨٤٢). ومالك في الموطأ١/ ١٥٠. والشافعي في الرسالة ص٢٤١. والترمذي في أبواب السفر، باب ما جاء في صلاة الخوف(٥٦٢).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الخوف، باب صلاة الخوف، حديث (٩٤٢). ومسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب صلاة الخوف (٨٣٩). ومالك في الموطأ، كتاب الصلاة١/ ١٥١. والشافعي في الرسالة ص ٣٠٤.

(٣) كما جاء في يوم عسفان عن أبي عياش الزرقي وجابر. (انظر: الشافعي: الرسالة، ص٣٠٥-٣٠٦).

(٤) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب من قال يصلي بكل طائفة ركعة (١٢٤٤). والطحاوي: أبو جعفر (٢٢٩-٣٢١هـ) شرح معاني الآثار، تحقيق محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ، ج١/ ٣٠٥. إلا أن هذا الحديث فيه ضعيف وليس بالقوي. (انظر: الزيلعي نصب الرايةج٢/ ٢٤٣).

فرجح الشافعي رواية خوّات بن جبير لأن خوّات متقدم الصحبة والسن، وأن علياً صلى ليلة الهرير[1] كما روى خوّات[2].

وهذا ما أخذ به مالك والحنابلة[3]، وقال مالك[4]: (حديث القاسم بن محمد عن صالح بن خوّات، أحب ما سمعت في صلاة الخوف. وقال الواقدي: (حديث ذات الرقاع: أثبت من غيره).

بينما رجح الحنفية رواية ابن مسعود لفقهه، وقد صلى أبو حذيفة بالصحابة بما روى ابن مسعود فكان ذلك اجماعاً[5].

رأينا في هذا الوجه:

أرى أن هذا الوجه مضطرب (الأخذ به)، وهو محل نقاش، فإذا كان الشافعي قد رجح خبر عبادة وأبي هريرة وخوّات - لتقدم الصحبة على متأخرها - في حديثي ربا الفضل وصلاة الخوف، فكيف يقدِّم رواية ابن عباس في التشهد[6] على رواية ابن مسعود

---

(١) ليلة الهرير وتسمى يوم الهرير، وهي من ليالي صفين بين علي ومعاوية: انظر: شرح نهج البلاغة١/ ١٨٣.

(٢) الرسالة للشافعي، ص٣٢٠.

(٣) ابن رشد بداية المجتهد١/ ٢٤٧-٢٤٨، ابن قدامة: المغني٢/ ٢٥٤، قال ابن رشد: (وقد رأى قوم أن هذه الصفات كلها جائزة، وأن للمكلف أن يصلي أيتها أحب، وقيل إن هذا الاختلاف إنما كان بحسب اختلاف المواطن.

(٤) مالك: الموطأ، كتاب الصلاة، ص١٥٢.

(٥) الزيلعي: نصب الراية٢/ ٢٤٧. الكاساني: بدائع الصنائع١/ ٣٦١.

(٦) حيث ورد عن ابن عباس قوله (كان رسول الله يعلمنا التشهد كما يعلمنا القرآن، فكان يقول «التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله» أخرجه مسلم (٤٠٣) والرسالة للشافعي (٣١٢)، وروي عن عمر أنه كان يعلم الناس التشهد وهو على المنبر «التحيات لله، الزاكيات لله، الطيبات، الصلوات لله السلام عليك....»، مالك في الموطأ (ص٩١ من كتاب الصلاة)، والبيهقي في السنن الكبرى حديث (٢٩٠٦). وقد رجح الحنفية رواية ابن مسعود، أخرجها البخاري برقم (٦٢٦٥)، بينما اختار مالك رواية عمر وعدها إجماعاً. (انظر: الشوكاني: نيل الأوطار٢/ ١٤٥، ابن قدامة: المغني١/ ٦٠٨).

وعائشة وجابر وعمر؟ علماً بأن ابن عباس أصغر سناً ومتأخر الصحبة، وغيره من أكابر الصحابة وفقهائهم من رووا التشهد عن رسول الله ﷺ.

كان الجواب على ذلك مضطرباً. يقول الزركشي[1]: (بأن متأخر الصحبة مقدم، فتقدمها في الرواية لاحتمال النسخ).

بينما أجاب الشافعي جواباً آخر، فقال[2]: (لما رأيته واسعاً، وسمعته عن ابن عباس صحيحاً، كان عندي أجمع وأكثر لفظاً من غيره، فأخذت به غير مضعف لمن أخذ بغيره مما ثبت عن رسول الله).

فكانت الإجابة حول متقدم الصحبة ومتأخرها مضطربة، وهذا دليل ضعفها في الترجيح، ولذلك إن تقديم متقدم الصحبة على متأخرها في الرواية لا يؤخذ به على إطلاقه، بل يرجح في ذلك للأكثر ملازمة والأكثر صحبة وفقهاً، أو خصوصية الراوي بالرواية أو قربه من سماعها، وهذا ما جعل عائشة تحيل الإجابة على علي عندما سئلت عن المسح على الخفين، قالت: سلوا علياً، فإنه كان يسافر مع رسول الله[3].

فالمشاهد للحادثة والملازم لرسول ﷺ أعلم من غيره بالرواية ولو كان غيره أقدم صحبة منه.

لذلك أدرج الشوكاني وجهين حسنين في الصحبة، فقال[4]:

١ - أن يكون أحدهما قد طالت صحبته للنبي ﷺ دون الآخر.

٢ - أن يكون أحدهما كثير المخالطة للنبي ﷺ دون الآخر، لأن كثرة المخالطة تقتضي زيادة في الاطلاع.

---

(١) الزركشي: البحر المحيط٦/ ١٥٨.

(٢) الشافعي: الرسالة، ص٣٢٠.

(٣) وقد سئل فقال: (للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن وللمقيم ليلة واحدة) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب التوقيت في المسح على الخفين (٣٧٦).

(٤) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص٢٧٧.

وهذا ما عنيناه برأينا، لذلك كانت كثير من الأخبار المرجحة، عائدة إلى رواية عائشة أو ميمونة أو أم سلمة.

الوجه الثالث: تأخر الإسلام:

اختلف الأصوليون في ترجيح خبر متأخر الإسلام على متقدمه بين مؤيد وممانع ومفصل، وفق المذاهب التالية:

١ - ذهب فريق إلى ترجيح رواية متأخر الإسلام على متقدمه، وهذا ما ذكره جمهور الأصوليين - المتكلمون ومن معهم - كالبيضاوي والبدخشي والأسنوي والعطار والبناني، والأصفهاني وابن السبكي والمحلي والشيرازي وابن عقيل والشوكاني وغيرهم[(١)].

وحجة هذا المذهب: أن تأخر الإسلام دليل على تأخر روايته بعده.

يقول العلامة البناني[(٢)]: (والحاصل أن متقدم الإسلام وإن كان أعلى من متأخره شرفاً ورتبة، إلا أن ذلك لا يستلزم تقدم مرويه على مرويه لما ذكر من القرينة الخارجية المشعرة بنسخ مرويه بمروي متأخر الإسلام).

ومما يؤيد مذهب الجمهور، ما ذكره النووي حول تأخر إسلام جرير وأولوية العمل بحديثه في المسح على الخفين.

إذ روى مسلم: «بال جرير، ثم توضأ، ومسح على خفيه، فقيل: تفعل هذا؟فقال: نعم، رأيت رسول الله ﷺ بال ثم توضأ ومسح على خفيه»[(٣)].

---

(١) انظر: المحلي: شرح المحلي على جمع الجوامع٢/ ٤٠٩، البناني: حاشية البناني٢/ ٣٦٤، الزركشي: البحر المحيط٦/ ١٥٨، الأسنوي: نهاية السول٢/ ٩٨٩، البدخشي: مناهج العقول٣/ ٢٢٩، ابن عقيل: الواضح في أصول الفقه٥/ ٨٦، الأصفهاني: شرح المنهاج٢/ ٧٩٩، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير٣/ ٢٩.

(٢) البناني: حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع٢/ ٣٦٤.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب المسح على الخفين (٢٧٢)، والترمذي في جامعه، كتاب الطهارة، باب في المسح عل الخفين (٩٣).

قال النووي[1]: (معناه أن الله تعالى قال في سورة المائدة ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ﴾ [المائدة:٦]، فلو كان إسلام جرير متقدماً على نزول المائدة لاحتمل كون حديثه في مسح الخف منسوخاً بآية المائدة، فلما كان إسلامه متأخراً علمنا أن حديثه يعمل به، وهو يبين أن المراد بآية المائدة غير صاحب الخف فتكون السنة مخصصة للآية).

وجاء في المغني[2]: (قال إبراهيم: كان يعجبهم هذا لأن إسلام جرير كان بعد نزول المائدة).

وفي سنن البيهقي[3]: (ما سمعت في المسح على الخفين أحسن من حديث جرير).

٢- وذهب الأصفهاني[4] إلى الترجيح بتأخر الإسلام على تقدمه، ولكن بشرط أن يعلم أن سماع متأخر الإسلام بعد إسلامه.

٣- وذهب فريق إلى ترجيح رواية متقدم الإسلام على متأخره، وهذا مذهب الآمدي[5] وابن الحاجب[6] والمنلاخسرو[7].

وما يجدر ذكره أن الأسنوي ذكر أن ابن الحاجب يرجح متأخر الإسلام على متقدمه وبالتحقيق وجدنا أن ابن الحاجب خالف الجمهور ورجح متقدم الإسلام على متأخره في قبول الرواية[8].

---

(١) النووي: شرح صحيح مسلم١/ ٦٦.
(٢) ابن قدامة: المغني١/ ٣١٦، الشوكاني: نيل الأوطار١/ ٢٥٤.
(٣) ابن قدامة: المغني١/ ٣١٦.
(٤) الأصفهاني: شرح المنهاج٢/ ٧٩٩.
(٥) الآمدي: الإحكام، ص٧٣٦.
(٦) ابن الحاجب: مختصر المنتهى الأصولي٣/ ٦٥١.
(٧) منلاخسرو: مرآة الأصول٢/ ٣٨٢.
(٨) مختصر المنتهى الأصولي، ٣/ ٦٤٨.

وحجة هذا المذهب أن المتقدم في الإسلام أعرف وأشد تحرزاً وتصوّناً بزيادة أصالته في الإسلام، فيطلع من أمور الإسلام على ما لا يطلع عليه متأخر الإسلام[1].

يقول الآمدي[2]: (إذا كان أحد الراويين متقدم الإسلام على الراوي الآخر، فروايته أولى إذ هي أغلب على الظن لزيادة أصالته في الإسلام وتحرزه فيه).

واعترض على هذا الاستدلال: بأن سماع الكافر من النبي ﷺ لا يمنع روايته حال إسلامه، فلا وجه لترجيح رواية المتقدم[3].

٤ - وذهب آخرون[4] إلى التفصيل: منهم الإمام الرازي والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني والأستاذ أبو منصور وشارح مسلم الثبوت.

ووجهة هذا المذهب إذا تواجد المتأخر إسلاماً مع المتقدم لا ترجيح لأحدهما على الآخر، لاحتمالية أن تكون رواية المتقدم متأخرة عن المتأخر في الإسلام أو متقدمه عليه.

أما إذا علم موت المتقدم في الإسلام قبل إسلام الآخر، أو كانت أكثر روايات المتقدم متقدمة على المتأخر فهنا يحكم بالرجحان: فيقدم المتأخر.

وإن جهل تاريخهما، فالغالب أن رواية المتأخر ناسخة، وقيل: يرجح أحدهما على الآخر بإمكان تطرق النسخ إلى أحدهما وإن لم يجد متعلقاً سواهما.

يقول الرازي[5]: (والأولى أن يفصَّل فيقال: المتقدم إذا كان موجوداً مع المتأخر لم يمتنع أن تكون روايته متأخرة عن المتأخر.

(١) الإيجي: شرح مختصر المنتهى الأصولي٣/ ٦٥١، الآمدي: الإحكام ص٧٣٦، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير٣/ ٢٩، العطار: حاشية العطار٣/ ٤٠٩.
(٢) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ص٧٣٦.
(٣) ابن عقيل: الواضح في أصول الفقه٥/ ٨٧.
(٤) الرازي: المحصول٥/ ٤٢٥، الأنصاري: فواتح الرحموت ٢/ ٣٩٠، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير٣/ ٢٩، الزركشي: البحر المحيط ٦/ ١٥٨.
(٥) الرازي: المحصول٥/ ٤٢٥.

أما إذا علمنا أنه مات المتقدم قبل إسلام المتأخر، أو علمنا أن أكثر روايات المتقدم متقدِّمة على رواية المتأخر - فهاهنا- نحكم بالرجحان، لأن النادر يلحق بالغالب).

ومثل هذا القول قاله الأستاذ أبو إسحاق، فقال[1]: (يقدم خبر المتأخر إن كان في أحد الخبرين ما يدل على أنه كان في ابتداء الإسلام ، وإن جاز أن تكون روايته متأخرة عن رواية المتأخر.

فإذا مات المتقدم قبل إسلام المتأخر وعلمنا أن الأكثر رواة المتقدم فتقدم على رواية المتأخر، فهاهنا نحكم بالرجحان لأن النادر ملحق بالغالب).

وقال الأستاذ أبو منصور[2]: (إن جهل تاريخهما: فالغالب أن رواية متأخر الإسلام ناسخة كما نسخنا رواية طلق برواية أبي هريرة، وإن علم التاريخ في أحدهما وجهل في الآخر نظر: فإن كان المؤرخ منهما في آخر أيام النبي ﷺ فهو الناسخ لما لا يعلم تاريخه، وإن لم يعلم التاريخ فيهما ولا في أحدهما واحتيج إلى نسخ أحدهما بالآخر: قيل المحرم أولى، والموجب أولى).

ويقول شارح مسلم الثبوت[3]: (وقد يكون بتأخر الإسلام، وذلك إذا كان متقدم الإسلام لم يسمع بعد إسلامه، بأن مات قبله - أي قبل المتأخر-).

أما إن أسلم الراويان معاً - كإسلام خالد وعمرو بن العاص - وعلم أن أحدهما يحمل الحديث بعد إسلامه، فإنه يرجح على الذي لم يُعلم هل تحمله الآخر في إسلامه أو في كفره لأنه أظهر تاخراً)[4].

---

(١) الزركشي: البحر المحيط٦/ ١٥٨.

(٢) المرجع السابق.

(٣) الأنصاري: فواتح الرحموت٢/ ٣٩٠.

(٤) ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير، الرازي: المحصول٥/ ٤٢٦، الزركشي: البحر المحيط٦/ ١٦٤.

ويمثل لترجيح خبر متأخر الإسلام على متقدمه: بمسألة مس الذكر، حيث ورد فيها خبران:

الأول: ما رواه أبو هريرة « من أفضى بيده إلى ذكره ليس دونه ستر فقد وجب عليه الوضوء»[1].

والثاني: ما رواه قيس بن طلق عن أبيه علي «وهل هو إلا بضعة منك» [2].

فرِّجح حديث أبي هريرة - لدى الشافعية - لتأخر إسلامه عن طلق.

قال الشافعي[3]: (قيس بن طلق راوي حديث الخصم وهو ممن تقدم إسلامه، وأبو هريرة ممن روى أحاديثنا، وكان إسلامه بعد الهجرة بست سنين، فرأينا إمكان النسخ تطرق إلى ما رواه قيس).

وقد تقدم الكلام في هذه المسألة وذكرنا أدلة الفريقين عند وجه الترجيح بتزكية الراوي[4].

ويمثل أيضاً لترجيح رواية متأخر الإسلام، بمسألة رضاع الكبير، حيث ورد فيها:

١ - عن زبيب بنت أم سلمة قالت: قالت أم سلمة لعائشة: «إنه يدخلِ عليك الغلام الأيفع الذي ما أحب أن يدخل علي، فقالت عائشة: أما لك في رسول الله أسوة. قالت: إن امرأة أبي حذيفة قالت: يا رسول الله إن سالماً يدخل علي وهو رجل وفي نفس أبي حذيفة منه شيء، فقال ﷺ: «أرضعيه حتى يدخل عليك»، تقول زينب عن أمها إنها قالت: أَبَى سائرُ أزواج النبي ﷺ أن يُدخِلن عليهن أحداً بتلك الرضاعة، وقلن لعائشة:

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده ١٤/ ١٣٠، الحديث (٨٤٠٤).

(٢) سبق، ص٢٤٧.

(٣) الجويني: البرهان في أصول الفقه٢/ ١٨٣.

(٤) يراجع ص٢٤٦-٢٥٠ من هذه الرسالة.

والله ما نرى هذا إلا رخصة أرخصها رسول الله لسالم خاصة فما هو بداخل علينا أحد بهذه الرضاعة ولا رائينا»[1].

٢- ويروي ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: «لا رضاع إلا ما كان في الحولين»[2].

وورد عن عائشة ما يؤيد رواية ابن عباس، أن رسول الله ﷺ قال: «إنما الرضاعة من المجاعة»[3].

فرجح الجمهور حديث ابن عباس لتأخر صحبته إذ لم يَقْدُم إلى المدينة إلا قبل الفتح، بينما قصة سالم كانت في أول الهجرة، فرجح حديث ابن عباس لاحتمال نسخه للمتقدم.

كما وافق ذلك رواية عائشة: «إنما الرضاعة من المجاعة» كما بيَّن أمهات المؤمنين أن قصة سالم رخصة له خاصة، وبذلك لا تحرِّم رضاعة الكبير وهذا قول ابن عباس وابن مسعود وابن عمر وأبي هريرة وسائر زوجات النبي ﷺ خلا عائشة[4].

بينما ذهب الظاهرية إلى ترجيح حديث أم سلمة لبلوغه حد التواتر، في حين أن من الفقهاء جمع بين الحديثين - كابن تيمية- وأجاز رضاعة الكبير إذا دعت الحاجة وهذا ما أيده ابن القيم[5].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الرضاع، باب رضاع الكبير، حديث (١٤٥٣) (٢٩) و(١٤٥٤). ومالك في الموطأ، كتاب الرضاع، باب رضاعة الكبيرص٥٠٣. الشوكاني: نيل الأوطار، حديث (٢٩٦١)، ٥/ ١٢٦.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الرضاع، باب رضاعة الصغير، ص٥٠١. والترمذي في جامعه، أبواب الرضاع، باب ما جاء في أن الرضاعة لا تحرم إلا في الصغر دون الحولين (١٠٦٢) حسن صحيح.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب من قال: لا رضاع بعد الحولين حديث (٥١٠٢). ومسلم في صحيحه، كتاب الرضاع، باب إنما الرضاعة من المجاعة، حديث (١٤٥٥). وأبو داود في سننه، كتاب النكاح، باب رضاعة الكبير (٢٠٥٨). الشوكاني: نيل الأوطار حديث (٢٩٦٥)٥/ ١٢٦.

(٤) ابن حجر: فتح الباري٩/ ١٧٦-١٧٧، النووي: شرح صحيح مسلم١٠/ ٣٦، ابن رشد: بداية المجتهد٢/ ٤٩.

(٥) ابن القيم: أعلام الموقعين عن رب العالمين ص٩١٣.

ولا شك أن رأي الجمهور هو الأرجح، ومما يؤيد رأيهم[1]:

١ – كثرة أحاديث توقيت الرضاع المحرم بما قبل الفطام وبالصغر وبالحولين وانفراد حديث سالم.

٢ – جميع أزواج النبي ﷺ خلا عائشة– في شق المنع.

٣– أنه أحوط.

٤ – أن رضاعة الكبير لا تنبت لحماً ولا تنشر عظماً، فلا تحصل به البعضية التي هي سبب التحريم.

٥ – يحتمل أن يكون هذا مختصاً بسالم وحده، ولهذا لم يجِئ هذا إلا في قصته.

٦ – أن رسول الله ﷺ دخل على عائشة وعندها رجل قاعد، فاشتد ذلك عليه وغضب، فقالت: إنه أخي من الرضاعة، فقال: «انظرن من إخوانكن من الرضاعة، فإنما الرضاعة من المجاعة».

وبعد عرض الأمثلة لهذا الوجه - رواية متأخر الإسلام - تبين أن عمدة الجمهور بتقديم رواية متأخر الإسلام على رواية متقدم الإسلام هو: إمكانية تطرق النسخ لرواية متقدم الإسلام، وهذا ما أيدَّه الدكتور بدران[2]، بينما أيَّد الدكتور سيد عوض مذهب المفصلين[3].

غير أنني أرى أن هذا الوجه: الترجيح به ليس مطرداً، فقد رأينا أن الشافعي يرجح خبر أبي هريرة وعبادة وعثمان لتقدمهما بالسن والصحبة[4] وأحياناً يرجح ابن عباس عليهم.

---

(١) انظر: ابن قيم: أعلام الموقعين ص٩١٣.
(٢) بدران: أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها ص١٣٣.
(٣) عوض: دراسات في التعارض والترجيح ص ٤٦٠.
(٤) الرسالة للشافعي ص٣٢٠.

فيبقى هذا الوجه محل خلاف يرجع فيه المجتهد إلى غلبة ظنه ومنهجه في الاجتهاد والاستنباط، مع اعتبار أن تأخر الإسلام و تقدمه هو أمر خارج عن الرواية ولا يعود للترجيح بالراوي، وإنما يكون النظر في تأخر الخبر أو تقدمه ولا دخل لثبات القدم في الإسلام فيه، وحينئذٍ يكون تأخر الإسلام وتقدمه خارجان، فيعمل بالمتأخر لظهوره في المطلوب، وهذا ما أكده الشيخ الشربيني[1].

المطلب السادس

الوجوه المعتبرة بخصوصية الراوي في روايته

سأتناول في هذا المطلب الوجوه المقدمة بحال الراوي من حيث إنها تخصه أكثر من غيره، كأن يكون الراوي هو صاحب الواقعة، أو يكون هو المباشر لها، أو هو الأقرب للواقعة عند وقوعها.

سأعرض لهذه الوجوه مبيناً آراء الأصوليون مدعماً ذلك بالأمثلة والشواهد.

الوجه الأول: مباشرة[2] الراوي للواقعة:

فإن كان أحد الراويين مباشراً لما رواه كان مرجَّحاً ومقدماً على رواية غير المباشر، وذلك لأن المباشر للواقعة أخبر ممن لم يلابس الأمر ولم يباشره[3].

---

(١) الشربيني: محمد علي بن عبد الرحمن، تقريرات الشربيني على جمع الجوامع مع حاشية العطار٢/ ٤٠٩، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢) يختلف المباشر للواقعة عن صاحبها فصاحب الواقعة أخص من مباشرها، فإن المباشر قد يكون رسولاً فيها، وصاحب الواقعة لا يلزم أن يكون مباشراً لها (انظر: حاشية العطار٢/ ٤٠٩) وقد دمج بعض الأصولين المباشرة مع صاحب الواقعة، ومنهم لم يذكر المباشرة، ومنهم ذكر مثال نكاح المحرم للمباشرة وصاحب الواقعة، والصواب فصلهما كما ذكرت..

(٣) الإيجي: شرح مختصر المنتهى الأصولي٣/ ٦٤٩، ابن عقيل: الواضح في أصول الفقه٥/ ٨٢، الزركشي: البحر المحيط٦/ ١٥٤، الرازي: المحصول ٥/ ٤١٦، البناني: حاشية البناني٢/ ٣٦٥، العطار: حاشية العطار٢/ ٤٠٩، الدومي: نزهة الخاطر العاطر٢/ ٢٩٧، الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ص٧٣٥، منلاخسرو: مرآة الأصول٢/ ٣٨٢، الشوكاني: إرشاد الفحول، ص٢٧٧.

وقد مثل[1] **الأصوليون لهذا الوجه بمسألة نكاح المحرم، حيث ورد فيها خبران:**

الأول: عن أبي رافع[2]: أن النبي ﷺ « تزوج ميمونة وهو حلال وكنت السفير بينهما»[3].

الثاني: عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ «تزوجها وهو حرام»[4].

فرجح الشافعية رواية أبي رافع على رواية ابن عباس - في تزويج الرسول ﷺ من ميمونة - لأن أبا رافع كان السفير في ذلك، فهو أعرف بالقصة من غيره[5].

وبهذا الترجيح أخذ الجمهور ومنعوا نكاح المحرم[6].

ومما يؤيد ترجيح الجمهور: ما ذكره البيهقي: «أن عمراً ردّ نكاح طريفاً - أبا غطفان - وهو محرم»[7]. وأن علياً قال: « من تزوج وهو محرم نزعنا منه امرأته»[8].

---

(١) المراجع السابقة، إلا أن الرازي ذكر هذا المثال على أنه صاحب الواقعة.

(٢) وأبو رافع: قيل اسمه إبراهيم، كان مولى للعباس، فوهبه للنبي، فأعتقه لما بشره بإسلام العباس، وزوَّجه الرسول ﷺ مولاته سلمى، توفي بالمدينة قبل مقتل عثمان (العسقلاني، ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، مطبعة السعادة٧/ ٦٥).

(٣) أخرجه مالك في الموطأ، باب نكاح المحرم، حديث (٧٠) ص٢٩٠. والترمذي في سننه، أبواب الحج، باب في كراهة تزويج المحرم (٨٣٤) وقال: حسن صحيح. والبيهقي في السنن الكبرى، حديث (٩٢٤٢).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب نكاح المحرم، حديث (٥١١٤)، ومسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب نكاح المحرم (١٤١٠)، وأبو داوود في سننه، كتاب المناسك، باب المحرم يتزوج (١٨٤١). والترمذي في جامعه، أبواب الحج، باب ما جاء في الرخصة في ذلك (٨٤٤). والبيهقي في السنن الكبرى، حديث(٩٢٤٠).

(٥) الرازي: المحصول٥/ ٤١٦.

(٦) انظر: ابن حجر فتح الباري٩/ ٧٠، النووي: صحيح مسلم٩/ ٢٠٤، ابن رشد: بداية المجتهد٢/ ٦٣، ابن قدامة: المغني٧/ ٥٧٨.

(٧) البيهقي: السنن الكبرى (٩٢٤٣).

(٨) البيهقي: السنن الكبرى (٩٢٤٣).

أما الحنفية: فقد رجحوا حديث ابن عباس لقوة سنده، وأوَّلوا النكاح للمحرم بالوطء، فيكون العقد صحيحاً، فيكون معنى نكاح المحرم: حقيقة في العقد مجاز في الوطء، جمعاً بين الحديثين[1].

غير أن الحنفية لهم وجه آخر مقدم في التراجيح، وهو: تقديم المثبت على النافي، فحديث ابن عباس مثبت (محرم) وما رواه رافع وميمونة (وهو حلال) ناف، والمثبت أولى من النافي، واتفق على أنه ﷺ لم يكن في الحل الأصلي، والإحرام حالة مخصوصة، فرُجح برواية ابن عباس، ولأن الخبر وصل ميمونة بعد الحل فظنت أنه تزوجها في الحل.

ولأنه عقد يملك به الاستمتاع فلا يحرمه الإحرام كشراء الإماء[2]. فكان نكاح المحرم جائزاً[3].

فيكون عمدة الحنفية في ترجيح خبر ابن عباس الوجوه التالية[4]:

١ - ترجح رواية ابن عباس لفقاهته وضبطه وإتقانه، فهو أولى من رواية يزيد ابن الأصم الذي لا يعادله في شيء من الفقه والضبط والإتقان.

ويستدل البخاري على زيادة ضبط وإتقان ابن عباس: أنه فسَّر القصة على ما روى عنه جابر وعطاء بن زيد وعطاء بن أبي رباح ومجاهد أن رسول الله تزوج ميمونة بنت الحارث في سفره ذلك: يعني في عمرة القضاء وهو حرام. وكان زوّجه إياها العباس بن عبد المطلب، فأقام رسول الله ﷺ بمكة ثلاثاً فأتاه حويطب بن عبد العزى في نفر من قريش في اليوم الثالث وكانت قريش قد وكلته بإخراج رسول الله من مكة، فقالوا: قد انقضى أجلك فاخرج عنا، فقال رسول الله ﷺ: ما عليكم لو تركتموني فأعرست بين

(١) الأنصاري: فواتح الرحموت٢/ ٢٠١، التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح٣/ ٥٠، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير٣/ ٣٢.

(٢) البخاري: كشف الأسرار عن أصول البزوري٣/ ١٤٩، صدر الشريعة: التوضيح لمتن التنقيح٢/ ٣٠٦.

(٣) انظر ابن رشد: بداية المجتهد٢/ ٦٣، ابن قدامة: المغني٣/ ٣١٨.

(٤) البخاري: كشف الأسرار (٣/ ١٥٣-١٥٤).

أظهركم فضيفنا لكم طعاماً فحضرتموه؟ قالوا: لا حاجة لنا في طعامك فاخرج عنا، فخرج رسول الله ﷺ وخلف أبا رافع (مولاه على ميمونة) حتى أتاه بها بسرف، فبنى عليها رسول الله فأسلم هنالك[1].

٢- حديث يزيد قد ضعفه عمرو بن دينار، حيث قال للزهري: وما يدري يزيد بن الأصم أعرابي بوّال على عقبيه، أتجعله مثل ابن عباس ولم ينكر عليه الزهري.

٣- الذين رووا أن رسول الله ﷺ تزوجها وهو محرم أهل علم وثبت، أصحاب ابن عباس سعيد بن جبير وعطاء وطاووس ومجاهد وعكرمة وجابر بن زيد وهؤلاء كلهم أئمة وفقهاء يحتج برواياتهم وآرائهم، والذين نقلوا عنهم أيضاً كعمر بن دينار وأبي أيوب السختياني وغيرهم أئمة يقتدى برواياتهم.

٤- روي عن عائشة ما يوافق رواية ابن عباس، وروى عنها - ما لا يطعن أحد فيه - أبو عوانة عن مغيرة عن أبي الضحى عن مسروق رحمهم الله، فكل هؤلاء أئمة يحتج برواياتهم، فما رووا من ذلك أولى مما روى من ليس كمثلهم في الضبط والثبت والفقه والأمانة.

ثم يرد البخاري على استدلال الجمهور بأن أبا رافع كان سفيراً في الحادثة، فيقول[2]: (قلنا الرسول قد يغيب عند العقد أما الولي فلا، والعباس وليٌ من جانبها فكان ابنه أعرف بحال أبيه، وما روي عن ميمونة- رضي الله عنها- أنه ﷺ تزوجها وهو حلال محمول على أن الخبر بلغها بعد الحل، لأن العباس كان يُنكحها)

الوجه الثاني: كون الراوي صاحب الواقعة:

يرى الجمهور أن الخبر الذي يكون راويه صاحب الواقعة راجحاً على الخبر الذي لا يكون كذلك - خلافاً للجرجاني الحنفي - لأن صاحب القصة أعرف بحاله وبروايته من غيره[3].

---

(١) انظر المستدرك للحاكم ٤/ ٣٣، الحديث (٦٧٩٦).

(٢) البخاري: كشف الأسرار٣/ ١٥٥.

(٣) يراجع في ذلك: الرازي: المحصول٥/ ٤١٦، الزركشي: البحر المحيط٦/ ١٥٤، الأصفهاني: شرح المنهاج٢/ ٧٩٧، ابن عقيل: الواضح في أصول الفقه٥/ ٨٢، المحلي: شرح المحلي على جمع =

أما الجرجاني - الحنفي - الذي لا يرى لهذا الوجه ترجيحاً، فحجته: أن غير الملابس قد يكون أعرف بحال رسول الله ﷺ وأقرب.

ويرد على ذلك: أن هذا بعيد، فقد يكون البعيد من القصة بعيدٌ عن فهمها وفهم حال ملابسها في غالب الأحوال، والعبرة بالغالب لا بالنادر[1].

وقد مثل[2] الأصوليون لهذا الوجه، بمسألة نكاح المحرم، حيث ورد فيها:

١ - عن يزيد بن الأصم، عن ميمونة - وهي خالته -: «أن رسول الله ﷺ تزوجها وهو حلال قال: كانت خالتي وخالة ابن عباس»[3].

٢ - وعن ابن عباس: «أن رسول الله ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم»[4].

فرجح الجمهور حديث ميمونة على حديث ابن عباس، لأن ميمونة هي صاحبة القصة، والمرء أعلم بشأنه من غيره، وهي أعرف بقصده وحاله - حين عقد - من غيرها، لاهتمامها به ومراعاتها لحاله[5].

= الجوامع٢/ ٣٦٥، العطار: حاشية العطار٢/ ٤٠٩، الدومي: نزهة الخاطر العاطر١/ ٢٩٧، الأسنوي: نهاية السول٢/ ٩٨٤، المرداوي: التحبير شرح التحرير٨/ ٤١٥٥، الغزالي: المستصفى٢/ ٦٣٩، الآمدي: الإحكام ص٧٣٥، منلاخسرو: مرآة الأصول٢/ ٣٨٢، الإيجي: شرح مختصر ابن الحاجب٣/ ٦٤٩، الشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٧٧.

(١) ابن عقيل: الواضح في أصول الفقه٥/ ٨٢.

(٢) المراجع السابقة.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب تحريم نكاح المحرم حديث (١٤١١). وأبو داود في سننه، كتاب المناسك، باب المحرم يتزوج (١٨٤١). والترمذي في جامعه، أبواب الحج، باب كراهة تزويج المحرم (٨٣٤). والبيهقي في السنن الكبرى، حديث رقم (٩٢٤٠).

(٤) سبق تخريجه، ص٢١٢، ٢٨٧.

(٥) انظر: ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير٣/ ٣١، ابن الحاجب: مختصر المنتهى الأصولي٣/ ٦٤٩، الرازي: المحصول٥/ ٤١٦، ابن عقيل: الواضح في أصول الفقه٥/ ٨٢، الآمدي: الأحكام ص٧٣٥، البخاري: كشف الأسرار٣/ ١٤٩.

كما أوَّل البعض إحرام الرسول ﷺ: بأنه تزوجها في الحرم، أو في الشهر الحرام، على اعتبار أن (لفظ وهو محرم) مجاز.

وقيل تزوجها حلالاً، وأظهر أمر تزويجها وهو محرم، ويؤيده قوله ﷺ: «لا يَنكِح المحرم ولا يُنكَح»[1].

كما أن حديث ميمونة (قول) ورواية ابن عباس (فعل)، والقول يترجح على الفعل، لاحتمالية خصوصية النبي ﷺ بذلك الفعل، والوطء حرام بدواعيه للمحرم، والعقد من دواعيه[2].

إلا أن الحنفية قد كان لهم رأي آخر في منهجية الترجيح بهذه المسألة، لعلم ابن عباس في هيئة إحرامه ﷺ، وتقديم المثبت على النافي.

يقول صاحب كشف الأسرار[3]: (الأول ناف لأنه مبق على الأمر الأول، والثاني مثبت لأنه يدل على أمر عارض على الإحرام، وعلماؤنا أخذوا فيها بالنافي، وأنها ماتت (ميمونة)[4] بمكة، وحملها ابن عباس إلى سرف).

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب نكاح المحرم، حديث (١٤٠٩). ومالك في الموطأ، كتاب النكاح، باب نكاح المحرم ص٢٩٠. والنسائي في سننه، كتاب المناسك، باب النهي عن نكاح المحرم (٢٨٣٩). والبيهقي في السنن الكبرى (٩٢٣٢)٥/ ١٠٣.

(٢) ابن حجر: فتح الباري٩/ ١٩٦-١٩٧، ابن رشد: بداية المجتهد٢/ ٦٣، ابن قدامة: المغني٣/ ٣١٨.

(٣) البخاري: كشف الأسرار عن أصول البزدوي٣/ ١٤٩.

(٤) هي ميمونه بنت الحارث، وأمها هند بنت عوف بن حمير، زوَّجها العباس وكان يلي أمرها، وكانت آخر امرأة تزوجها رسول الله، وذلك سنة ٧هـ في عمرة القضاء، توفيت وعمرها ثمانون سنة، وكانت على كبر سنها جلدة، أما قصة زواجها ووفاتها: (تزوجها ﷺ وأقام بمكة ثلاثاً، فأتاه حويطب بن عبد العزى في نفر من قريش في اليوم الثالث، فقالوا له: إنه قد انقضى أجلك فاخرج عنا، قال: وما عليكم لو تركتموني فأعرست بين أظهركم فصنعت لكم طعاماً فحضرتموه؟ قالوا: لا حاجة لنا في طعامك فاخرج عنا، فخرج بميمونة بنت الحارث، حتى أعرس بها بسرف- وسرف بينها وبين مكة اثنا عشر ميلا) ومما يتعجب من قضاء الله وقدره أن رسول الله بنى بميمونة بسرف، وردها إلى المدينة وبقيت عنده، إلى أن خرج لفتح مكة، وقد أخرجها معه إلى فتح الطائف، وانصرف راجعاً إلى المدينة، فماتت ميمونة بسرف في الموضع الذي بنى بها رسول الله، وفي نفس الليلة عند تزويجها. أخرجه الحاكم، وقال: صحيح على شرط الشيخين، انظر: الحاكم المستدرك ٤/ ٣٣، حديث (٦٧٩٦).

ولا شك أن ترجيح الجمهور لرواية ميمونة هو الأرجح، ويؤيد ذلك أن حديث ميمونة قد رواه أبو رافع، وكان هو المباشر للواقعة والسفير بينهما، كما أن ميمونة وأبا رافع أكبر سناً من ابن عباس، وأن ابن المسيب قال[1]: وهم ابن عباس في تزويج ميمونة وهو محرم.

كما يمثل لجمهور الأصوليين لذلك بمسألة الإكسال من غير إنزال، حيث ورد فيها:

١ - عن عائشة: «إذا التقى الختانان وجب الغسل»[2].

٢- وعن أبي هريرة: «إنما الماء من الماء»[3].

فرجح الجمهور خبر عائشة لأنها هي صاحبة الواقعة، فما روت ذلك إلا أن لها خصوصية بما روته عن النبي ﷺ.[4]

كما يمثل لذلك بمسألة وضوء الرجل بفضل طهور المرأة، حيث ورد فيها:

١ - عن الحكم بن عمرو الغفاري: «نهى رسول الله ﷺ أن يتوضأ الرجل بفضل المرأة»[5].

---

(١) سنن أبي داود، كتاب المناسك، باب نكاح المحرم (١٨٤٥).

(٢) سبق تخريجه، ص١٠١.

(٣) سبق تخريجه، ص١٠١.

(٤) انظر: الرازي: المحصول٥/ ٤١٦، الأسنوي: نهاية السول٢/ ٩٨٤، ومما يجدر الإشارة إليه أن الإمام الترمذي أثبت أن حديث (إنما الماء من الماء) منسوخ، حيث ذكر في كتاب الطهارة، باب ما جاء أن الماء من الماء: عن أبي بن كعب قال: «إنما كان الماء من الماء» رخصة في أول الإسلام ثم نهي عنها. قال الترمذي: حديث حسن صحيح. (انظر: ابن قدامة: المغني١/ ٢٣٥).

(٥) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب النهي عن ذلك، حديث رقم (٨٢). الترمذي في جامعه، كتاب الطهارة، باب ما جاء في كراهته فضل طهور المرأة حديث (٦٤). قال الدار قطني: هو موقوف من قول الحكم غير مرفوع. (انظر: الدار قطني: السنن، باب استعمال الرجل فضل وضوء المرأة١/ ٥٣).

٢- وعن عبد الله بن سرجس قال: «نهى رسول الله ﷺ أن يغتسل الرجل بفضل المرأة، والمرأة بفضل الرجل ولكن يشرعان معاً»[1].

٣- وعن ميمونة - رضي الله عنها-: «أنه كان رسول الله ﷺ يغتسل بفضل وضوئها»[2].

٤- وعن عائشة أيضاً قالت: «كنت أغتسل أنا والنبي ﷺ من إناءٍ واحد من جنابة»[3].

فرجح الجمهور - المالكية والشافعية والحنفية - خبري ميمونة وعائشة على غيرهما، فهما أقرب للرسول ﷺ وهما صاحبتا الواقعة، ولأن الماء طهور جاز للمرأة الوضوء به فجاز للرجل كفضل الرجل للمرأة.

أما أحمد فقد رجح حديث ابن سرجس، وقال: لا بأس أن يغتسلا معاً، وقال: كرهه غير واحد من أصحاب النبي ﷺ والأحاديث الأخرى مختلف في رفعها[4].

والذي نميل إليه هو رأي الجمهور، وذلك لقوة استدلالهم وسلامة أحاديثهم من القدح، خاصة أنها مخرجة في الصحيحين، وما عداها موقوف غير مرفوع.

الوجه الثالث: قرب الراوي من الواقعة:

والقرب يكون باعتبارين[5]:

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب النهي عن ذلك حديث رقم (٧٤). والدار قطني في سننه، باب النهي عن غسل الرجل بفضل غسل المرأة١/ ١١٧.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، حديث (٣٢٣)، والدار قطني في سننه، باب استعمال الرجل فضل وضوء المرأة ١/ ٥٣. والترمذي في جامعه، كتاب الطهارة، باب وضوء الرجل والمرأة من إناء واحد حديث (٦٢) وهو حسن صحيح.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الغسل، باب هل يدخل الجنب يده الإناء قبل أن يغسلها، حديث (٢٦٣). وأبو داود، كتاب الطهارة، باب الوضوء بفضل وضوء المرأة حديث (٧٧).

(٤) ابن قدامة: المغني١/ ٢٤٧، ابن رشد: بداية المجتهد١/ ٥٥، الترمذي: الجامع في الباب المشار إليه.

(٥) هذه رؤية الزركشي، حيث جعل لذلك وجهين. (انظر: البحر المحيط٦/ ١٥٤).

الأول: باعتبار الجسم.

الثاني: باعتبار السماع.

غير أن هذين الاعتبارين مؤداهما واحد، فمن كان أقرب جسماً كان أسمع لكلام الرسول ﷺ.

فهل يرجح خبر الأقرب للواقعة على خبر الأبعد؟

١- يرى الجمهور: ترجيح رواية من كان أقرب إلى الرسول ﷺ سماعاً لأن ذلك يقتضي زيادة في الاطلاع[1].

٢- إلا أن الحنفية يقيدون الترجيح بقرب الراوي عند سماعه؛ بأن يكون الراوي الآخر بعيداً عند سماعه بعداً يتطرق معه الاشتباه، أي اشتباه المسموع عن ذلك البعيد، بحيث يحتمل الغلط في سماعه أو يسمع البعض دون الآخر، ولا أثر لبعد شبرٍ لقريبين، فهذا لا يؤثر في سماع الرواية[2].

وقد مثل[3] الأصوليون لهذا الوجه: بمسألة: الإفراد في الحج أو القران للرسول ﷺ حيث ورد فيها:

١- عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «أفرد رسول الله ﷺ بالحج ، وإني كنت تحت ناقته يمسني لعابها سمعته يلبي»[4] .

---

(١) انظر: الآمدي: الإحكام ص٧٣٥، ابن الحاجب: مختصر المنتهى الأصولي ٣/ ٦٤٩، المرداوي: التحبير شرح التحرير ٨/ ٤١٥٦، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٣/ ٢٨، الأنصاري: فواتح الرحموت ٢/ ٣٨٩، الشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٧٧، منلاخسرو: مرآة الوصول ٢/ ٣٨٢.

(٢) ابن أمير الحاج: التقرير و التحبير٣/ ٢٨، الأنصاري: فواتح الرحموت٢/ ٣٨٩.

(٣) الآمدي، الإحكام٧٣٥، ابن الحاجب: مختصر المنتهى الأصولي ٣/ ٦٤٩، ابن عقيل الواضح ٥/ ٨٣، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٣/ ٢٨، الأنصاري: فواتح الرحموت ٢/ ٣٨٩، والشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٧٧ .

(٤) سبق تخريجه ص٢٧٤ .

٢- وعن أنس ﷺ قال: « أن رسول الله ﷺ قرن بالحج والعمرة»[(١)].

فتعارض الحديثان في كيفية حج الرسول ﷺ هل حج مفرداً أم قارناً؟ وعلى أثر هذا الاختلاف، اختلف الأصوليون في تقديم أحد الحديثين على الآخر؛ وبأثر ترجيح أحدهما اختلف الفقهاء: أي أنواع الحج أفضل ؟

فرجح الشافعية ومن معهم حديث ابن عمر (الإفراد بالحج). لقرب ابن عمر من رسول الله حيث كان تحت ناقته، فيكون بقربه أسمع للإهلال.

كذلك واظب الخلفاء الراشدون على حج الإفراد وأنهم كرهوا التمتع، حتى جاء علي وفعل - التمتع - لبيان الجواز.[(٢)]

يقول النووي: (وقد فضلنا حج المفرد لكثرة الروايات الصحيحة في ذلك، فرواية جابر أحسنها سياقاً في وصف حجة النبي ﷺ وعائشة لفقهها وقربها من رسول الله ﷺ وإطلاعها على باطن أمره وعلانيته وابن عباس لأخذه الروايات من كبار الصحابة.... وأن الخلفاء الراشدين أفردوا بالحج بعد النبي ﷺ وواظبوا عليه وحج عمر عشر حجج مدة خلافته كلها مفرداً. ولو لم يكن هذا الأفضل لما واظبوا عليه)[(٣)].

بينما رجح الحنفية رواية أنس - القران - لقربه أيضاً من رسول الله ﷺ إذ إنه كان آخذاً بزمام ناقته حين قال: (لبيك بحج وعمرة). إضافة إلى أن رواية أنس لم تضطرب كما اضطربت الروايات الأخرى في حجة النبي ﷺ.

كما أن أكثر الروايات شاهدة بالقران واشتهرت، بل تكاد تبلغ حد التواتر المعنوي. ومما يؤيدها أنها جاءت عن بضعة عشر صحابياً بأسانيد جياد.

---

(١) سبق تخريجه ص٢٧٣.

(٢) انظر: المراجع السابقة رقم (١)، وابن حجر: فتح الباري٣/ ٥٠٩.

(٣) النووي: شرف الدين، المجموع شرح المهذب، طبعة دار الفكر، جـ٧/ ١٦٣.

ويؤيده أيضاً: أن رسول الله ﷺ لم يعتمر في تلك السنة وأن القارن يطوف طوافين وسعيين، فهو أفضل لكونه أكثر عملاً، ويؤيده أن من روى القران لا يحتمل حديثه التأويل بخلاف من روى الإفراد[1].

ولاختلاف وجوه الترجيح بين هذه الروايات اختلفت الآراء و المذاهب[2]:

فمن سمع القول الثاني - ولم يكن شاعراً لأنه أهلَّ من قبل بالعمرة - حكى الإفراد. ومن كان عالماً بحقيقة الأمر وسمع القول الأخير حكى القران[3]. وممن وافق الحنفية بتفضيل القران: متقدموا الشافعية (المزني وابن المنذر وأبو إسحاق المروزي) ومن المتأخرين: تقي الدين السبكي. وقال النووي حج رسول الله ﷺ قارناً ومع ذلك فإن الإفراد أفضل لأن إهلال الرسول ﷺ كان بالإفراد أولاً ثم أدخل عليه العمرة[4].

---

(١) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير ٣/ ٢٩، الأنصاري: فواتح الرحموت ٢/ ٣٩١، ابن حجر: فتح الباري ٣/ ٥٠٩.

(٢) يراجع: ابن قدامة: المغني ٣/ ٢٣٨، ابن حجر: فتح الباري ٣/ ٥٠٨، ابن رشد: بداية المجتهد ١/ ٤٥٤، النووي: المجموع ٧/ ١٥٢-١٦٣. فقال أحمد: التمتع فالإفراد فالقرآن، وممن اختار التمتع ابن عمر وابن عباس وابن الزبير و القاسم وعائشة وسالم وعكرمة، أما إن ساق الهدي فالقران أفضل. (والتمتع)هو أن يهل الحاج بالعمرة في أشهر الحج من الميقات وذلك إذا كان مسكنه خارج الحرم، فإذا تحلل منها وحل في مكة أنشأ الحج في نفس العام. وقال الحنفية: القران أفضل ، وهو المروي عن علي ، ولأن فيه زيادة نسك وهو الدم، واستقر الحديث على هذا (والقِرْان) هو أن يهل الحاج بالنسكين معاً، أو يهل بالعمرة في أشهر الحج ثم يردف ذلك بالحج ، قبل أن يحل من العمرة. وقال مالك و الشافعي: الإفراد أفضل، وهو قول عمر وعثمان وجابر ، وقيل: إن أبا بكر وعمر وابن مسعود كانوا يجردون الحج ، وحملوا: الرواية بالإفراد على أول الحال ، لأنه ﷺ أحرم مطلقاً ينتظر ما يؤمر به. (والإفراد هو أن يهل بالحج فقط وتعرى من صفتي القران و التمتع).

(٣) الأنصاري: فواتح الرحموت ٢/ ٣٩١.

(٤) ابن حجر: فتح الباري٣/ ٥١٠.

المطلب السابع

الوجوه المعتبرة بحسن سوق الراوي روايته

الوجه الأول: حسن سوق الرواية:

فمن كان أحسن سياقاً للحديث ، فإن روايته ترجح على غيرها لحسن عنايته بها، ولاحتمال أن يكون غير المتقصِّي للخبر قد سمع بعض الخبر فاكتفى بما سمعه، مع أن الخبر قد يكون مرتبطاً بحديث آخر لم يتنبه له غير المتقصي ، بخلاف من ساق الخبر تاماً مستقصياً[(1)].

ويمثل لهذا الوجه بما جاء في وصف حجة النبي ﷺ حيث روى جابر حجة النبي ﷺ رواية مستفيضة.[(2)]

يقول النووي[(3)]: (رواية جابر أحسنها سياقاً لحجة النبي ﷺ فإنه ذكرها من أول خروجه من المدينة إلى فراغه ، وهذا يدل على ضبطه و اعتنائه).

لذلك كانت رواية جابر راجحة على غيرها لأنها أحسن ما روي من ناحية السياق و الاستقصاء ، وقد وصف خروج النبي ﷺ من المدينة مرحلة مرحلة ودخوله مكة ووصف مناسكه ولم يضبط غيره مثل ما ضبطه[(4)].

ويقول الزركشي في البحر: أن يكون أحدهما أحسن استيفاءً للحديث من الآخر، كترجيح رواية جابر على رواية غيره في الإفراد ، لأنه سرد الحديث من حال النبي ﷺ من المدينة إلى أن عاد إليها[(5)].

---

(١) الشيرازي: اللمع ٤٧، الشوكاني: إرشاد الفحول ص ٢٧٨.

(٢) أخرج رواية جابر مسلم في صحيحه، كتاب الحج ، باب حجة النبي ﷺ (حديث ١٢١٨).

(٣) النووي: المجموع ٧/ ١٦٣.

(٤) سيد عوض: دراسات في التعارض و الترجيح ص٣٥٩.

(٥) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ١٦١.

ولفضل رواية جابر على غيرها في سياق حجة النبي ﷺ اختلف العلماء في مسألة الجمع[1] بين صلاتي المغرب و العشاء في المزدلفة[2]: حيث روى حادثة الجمع أسامة وجابر، وهو فعل ابن مسعود.

١ - فروى جابر: «أن رسول الله ﷺ أتى المزدلفة فصلى بها المغرب والعشاء بأذان واحد وإقامتين ولم يصلِّ بينهما»[3].

٢ - وعن أسامة أن رسول الله ﷺ لما جاء المزدلفة، نزل فتوضأ فأسبغ، ثم أقيمت الصلاة، فصلى المغرب، ثم أناخ كل إنسان بعيره في منزله، ثم أقيمت الصلاة، فصلى ولم يصلّ بينهما»[4].

٣- وعن عبد الرحمن بن يزيد، قال: حج عبد الله بن مسعود، فأتينا المزدلفة حين الأذان بالعتمة، أو قريباً من ذلك، فأمر رجلاً فأذن وأقام، ثم صلى المغرب، وصلى بعدها ركعتين، ثم دعا بعشائه فتعشى، ثم أمر رجلاً فأذن وأقام»[5].

---

(١) أجمع أهل العلم أن السنة أن يجمع الحاج بين المغرب و العشاء في مزدلفة لثبوت ذلك بالسنة ، ولكن اختلفوا في داعي الجمع، فعند الشافعية هو السفر ، وعند غيرهم هو النسك (ابن حجر: فتح الباري٣/ ٦٢٢).

(٢) ومزدلفة: سميت بذلك إما لازدلاف الناس منها جميعاً ، أو للنزول بها في كل زلفة من الليل ، أو لأنها منزلة و قربة إلى الله ، أو لازدلاف آدم وحواء بها (انظر: ابن حجر فتح الباري ٣/ ٦٢٤).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب حجة النبي حديث (١٢١٨) وهو جزء من حديث طويل. وأبو داود في سننه، كتاب المناسك، باب صفة حج النبي حديث (١٩٠٥). والنسائي عن سالم عن أبيه بإقامة واحدة، كتاب الحج، باب الجمع في مزدلفة (٣٠٢٥). والبيهقي في السنن الكبرى٥/ ٤، حديث رقم (٤٤٠٦).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب الجمع بين الصلاتين بالمزدلفة، حديث (١٦٧٢)، وفي المناسك، باب حجة الوداع (٤٣٩٥) (٤٤٠٠). والبيهقي في السنن الكبرى حديث (٤٤٠٦).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب من أذن وأقام لكل واحدة منهما، حديث رقم (١٦٧٥). والنسائي في سننه، كتاب الحج، باب الجمع بين الصلاتين بالمزدلفة، حديث (٣٠٢٤).

فاختلفت رواية جابر عن غيره، لأنها تفيد للجمع في مزدلفة أذاناً واحداً وإقـامتين، وحديث أسامة أثبت إقامتين من غير أذان، وحديث عبد الرحمن بـن يزيـد: أثبـت أذانـين وإقامتين.

فرجح الجمهور حديث جابر، لأن جـابر كـان أكثـر استقـصاءً، وأحـسن سـياقاً في رواية الحج، وقد استوفى حجة النبي ﷺ وأتقنهـا، فهـو أولى بـالاعتماد مـن حـديث ابـن مسعود الموقوف أو غيره[1].

بينما رجح مالك حديث ابن مسعود، لاشتماله على زيادة غير منافية، وقـال: الجمـع بينهما بأذانين وإقامتين، وأن ذلك مروي عن عمر وابن عمر واتباع السنة أولى[2].

واستغرب العلماء من عجيب صنع مالك، إذ كيف يقدم ما لم يروه على رواية[3] أهل المدينة، وكيف يقدم رواية الكوفيين- الموقوفة- على رواية أهل المدينة - المرفوعة -.

الوجه الثاني: الراوي الذي لم يضطرب[4] لفظه:

فيرجح خبر مـن لم يـضطرب لفظـه عـلى غـيره، لأن اضـطراب اللفـظ يـدل عـلى اضطراب في الحفظ، وغير المضطرب يدل على ضبط وحفظ وثبات في القلب على ما نطـق به اللسان[5].

يقول الغزالي[6]: (فإن ما لا يضطرب فهـو بقـول الرسـول أشـبه، فـإن انـضاف إلى اضطراب اللفظ اضطرب المعنى، كـان أبعـد عــن أن يكـون قـول الرسـول، فيـدل عـلى الضعف وتساهل الراوي في الرواية).

---

(١) انظر: ابن حجر: فتح الباري٣/ ٦٢٦، النووي: شرح صحيح مسلم٨/ ١٩٢.
(٢) المرجعين السابقين، وابن قدامة: المغني٣/ ٤٤٧.
(٣) ابن حجر: فتح الباري٣/ ٦٢٦.
(٤) واضطراب الرواية هي تنافر ألفاظها واختلافها بالزيادة والنقص.
(٥) ابن عقيل: الواضح٥/ ٨٥، الآمدي: الإحكام ص٧٣٩، الغزالي: المستـصفى٢/ ٦٣٧، المـرداوي: التحبير شرح التحرير ٨/ ٤١٦٣.
(٦) الغزالي: المستصفى٢/ ٦٣٧.

ويقول الآمدي: (إذا كانت إحدى الروايتين قد اختلفت دون الأخرى فالتي لا اختلاف فيها أولى لبعدها عن الاضطراب)[1].

ويمثل لذلك: بما جاء في مسألة المقدار المحرم من الرضاع.

حيث روت عائشة:

١- «لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الرضعة ولا الرضعتان»[2].

٢- «كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخن إلى خمس، فتوفي رسول الله ﷺ وهن فيما يقرأ من القرآن»[3].

٣- وتروي أيضاً: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»[4].

فالروايات عن عائشة متفاوتة في بيان المقدار المحرم.

فقال الحنفية[5]: إن الأول في إسناده اضطراب، وقد خالف عروة بن الزبير روايته التي أخذها عن عائشة، ولو ثبتت عنده الرواية لعمل بها.

وحديثها الثاني: المحدد بخمس رضعات ونسخ العشرة، ذكر الطحاوي أنه منكر ولم يثبت هل هو عن الزبير أم عن ابن الزبير أم عن عائشة ؟

كما أن هذا الحديث هل نسخ القرآن؟ هذا الحديث لا ينهض الاحتجاج به عند الأصوليين لأن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر، والراوي روى هذا على أنه قرآن لا خبر.

---

(١) الآمدي: الإحكام ص٧٣٩.

(٢) سبق تخريجه، ص١٧٦.

(٣) سبق تخريجه، ص١٧٦.

(٤) سبق تخريجه، ص١٧٧.

(٥) انظر: ابن حجر: فتح الباري٩/ ١٧٤، الكاساني: بدائع الصنائع٤/ ١٠.

لذلك قالوا: يحرّم الرضاع قليلة وكثيره، لعموم الأدلة الواردة، ولاضطراب الروايات عن عائشة في المقدار المحرم، وهذا ما أخذ به الإمام مالك والثوري والأوزاعي، وهو قول علي وابن مسعود وابن عمر وابن عباس[1].

ويمثل لذلك أيضاً بما جاء في رفع اليدين عند الركوع والرفع منه:

١ - فعن الزهري عن سالم عن أبيه «أن رسول الله ﷺ كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وإذا كبر للركوع وإذا رفع رأسه منه»[2].

٢ - وعن يزيد بن زياد عن أبي ليلى عن البراء بن عازب «أن رسول الله ﷺ كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه قريباً من أذنيه ثم لا يعود»[3].

فحديث ابن عمر سلم متنه من الاضطراب، فقدمه الجمهور على حديث البراء، لأن حديث البراء رواه يزيد، وقد اضطرب لفظ يزيد، كما قال ابن عينيه: أخذت الحديث عن يزيد ولا يزيد فيه «ثم لا يعود»، ثم دخلت الكوفة فرأيته يزيد فيه «ثم لا يعود» وأحسبه لقنه.

وقد تقدم الكلام في يزيد أنه ساء حفظه في آخر عمره، وذكرنا قوة أدلة الجمهور في ترجيح رفع اليدين[4].

---

(١) ابن رشد: بداية المجتهد٢/ ٤٨، الكاساني: بدائع الصنائع٤/ ١٠، وانظر ص.... من هذه الرسالة.

(٢) سبق تخريجه، ص١٠٢.

(٣) سبق تخريجه، ص٢٣٥.

(٤) يراجع ص١٠٣ من هذه الرسالة.

المبحث الثاني

المسالك المعتبرة بمجموع الرواة

كنا قد بينا في المبحث السابق المسالك الخاصة بأحوال الرواة لما للراوي من صفات خاصة وأحوال تخصه ولا تخص غيره.

ولكن في هذا المبحث سيكون الحديث عن مجموع الرواة باعتبارهم مجتمعين مما يكون له أثر في سند الحديث من حيث الاتصال أو الإرسال، الرفع أو الوقف، أو التواتر أو عدمه؛ لذلك سأحاول أن أبين ماهية الوجه ثم رأي الأصوليين في الترجيح به مع ذكر أدلتهم ومناقشتها، مدعماً تلك الوجوه بالأمثلة والشواهد حتى يكون الوجه جلياً واضحاً، كقاعدة عامة للترجيح يدخل تحتها ما شابهها من صور مما يمكِّن الدارس أن يبين وجوه الترجيح بناءً على تلك المناهج الأصولية في المسالك المعتبرة.

وقد يكون الحديث أو الخبر ممثلاً به بأكثر من وجه، وذلك لتعدد وجوه الترجيح به، فلا غرابه أن نكرِّر بعض الأمثلة التي سقناها في المباحث السابقة لنمثل بها هنا لتقريب الصورة، يقول الإمام السبكي[1] (قد نذكر المثال الواحد للحكم وهو يصلح مثالاً لأحكام كثيرة، وإنَّا قد مثلنا لما اشتمل عليه من ضرب من الترجيح وإن عارضه أقوى منه أو ساعده فلا يضر بنا ذلك).

المطلب الأول

وجوه الترجيح المعتبرة بعدد الرواة

ويدخل في هذا المطلب الترجيح بكثرة الرواة، وترجيح الخبر المتواتر على غيره.

الوجه الأول: الترجيح بكثرة الرواة:

فهل يرجح الخبر الذي رواته أكثر على الخبر إذا كان رواته أقل؟

---

(١) السبكي الإبهاج ٣/ ٢١٩.

منهج أكثر الأصوليين (جمهور المتكلمين والجرجاني والسرخسي والكرخي من الحنفية) هو الترجيح بكثرة الرواة لأن الظن الحاصل فيما رواه الأكثر أقوى من الظن الحاصل فيما رواه الأقل، وأن خبر الجماعة آكد لكونه أقرب إلى الحفظ والضبط وأبعد من الغلط والسهو، وأن كثرة العدد تقوي في النفس صحة الأخبار وتؤكد الثقة بها [1].

جاء في الإبهاج [2] (والذي ذهب إليه الأكثرون الترجيح بكثرة العدد).

وقال الزركشي[3] (هذا مذهب الأكثرين وهو الصحيح عندنا، ونص عليه الشافعي).

وقال الأسنوي[4] (كثرة الرواة يرجح بها عند الإمام - يعني الرازي - والآمدي وأتباعهما، لأن احتمال الغلط والكذب على الأكثر أبعد من احتمالها على الأقل فيكون الظن الحاصل من الخبر الذي رووه أكثر من الخبر الآخر والعمل بالأقوى واجب).

إلا أن بعض الأصوليين كان لهم تفصيل في الترجيح بكثرة الرواة على النحو التالي:

---

(١) الجويني البرهان٢/ ١٦٢، الآمدي الإحكام٣٧٥، الغزالي المستصفى٢/ ٦٤١، ابن الحاجب: مختصر المنتهى الأصولي ٢/ ٦٤٨، ابن عقيل: الواضح ٥/ ٧٧، المحلي: شرح المحلي على متن جمع الجوامع٢/ ٣٦١، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير٣/ ٣٣، السبكي: الإبهاج ٣/ ٢١٩، الرازي: البدخشي: منهاج العقول٣/ ٢٢٤، الزركشي: البحر المحيط٦/ ١٥٠، المرداوي: التحبير شرح التحرير ٨/ ٤١٥٢، الأنصاري: فواتح الرحموت ٢/ ٣٩٣، الرازي، المحصول ٥/ ٤١٤، التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح ٣/ ٣٢٥، البخاري: كشف الأسرار ٣/ ١٠٢، الشوكاني، إرشاد الفحول ص٢٧٦، الأصفهاني: شرح المنهاج ٢/ ٧٩٥، الأسنوي: نهاية السول ٢/ ٩٨٣، ابن تيمية، أبو البركات عبد السلام وولده عبد الحليم وحفيده أحمد: المسودة في أصول الفقه، تحقيق د. أحمد الذروي. ط/ ١، دار ابن حزم. بيروت، ٢٠٠١، جـ١/ ٥٩٩.

(٢) السبكي، الإبهاج ٣/ ٢١٧.

(٣) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ١٥٠.

(٤) الأسنوي: نهاية السول ٢/ ٩٨٣.

١ - أن الترجيح بكثرة الرواة متروك للمجتهد فيما غلب على ظن ترجيحه، وهذا مذهب الغزالي والقاضي[١].

٢ - أما منهج الحنفية: فهو عدم الترجيح بكثرة الأدلة والرواة ما لم تبلغ حد الشهرة عند الإمامين أبي حنفية وأبي يوسف.

وعمدة جمهور الحنفية: أن خبر الواحد وخبر الاثنين الحاصل بهما واحد وهو الظن، كما أن شهادة الاثنين تعارض شهادة الأربعة، كذلك في الأخبار[٢].

ومما يحسن ذكره هنا: أن الحنفية لا يرجحون بكثرة الرواة إذا لم تبلغ الرواية حد الشهرة أو التواتر، أما إذا بلغت ذلك فإنه يؤخذ بها كمرجح آخر غير كثرة الرواة وهو ما قوي به الدليل بنفسه لا بغيره تمشياً مع منهجهم وهو أن الترجيح بمعنى الرجحان بما قوي به الدليل بنفسه، وليس هو من فعل المجتهد[٣].

الأدلة:

أولا: أدلة الجمهور:

استدل الجمهور على ما ذهبوا إليه من وقوع الترجيح بكثرة الرواة بما يلي:

١ - أن الرواة إذا بلغوا في الكثرة حداً حصل العلم بقولهم، وكلما كانت المقاربة إلى ذلك الحد أكثر وجب أن يكون اعتقاد صدقهم أقوى[٤].

٢ - كثرة العدد نوع من القوة، وإذا بلغ الرواة حد الكثرة وقع العلم بخبرهم ويتقوى الظن بصدقهم[٥]، وثقة النفس إلى قولٍ تضافر على نقله جماعة أوفى من ثقتها إلى الواحد المجَّوز عليها الخطأ والنسيان[٦].

---

(١) الغزالي: المستصفى ٢/ ٦٤١.

(٢) البخاري: كشف الأسرار ٤/ ١١٥، الأنصاري، فواتح الرحموت، ٢/ ٣٢٩.

(٣) ابن أمير الحاج: التحرير والتحبير ٣/ ٣٣، الأنصاري: فواتح الرحموت، ٢/ ٣٩٢، البخاري: كشف الأسرار ٤/ ١١٥.

(٤) الرازي، المحصول ٥/ ٤٠٣، البخاري، كشف الأسرار ٣/ ١٥٥.

(٥) الرازي، المحصول ٥/ ٤٠٣، البخاري، كشف الأسرار ٣/ ١٥٥.

(٦) ابن عقيل، أبو الوفا الحنبلي، الواضح في أصول الفقه، ٥/ ٧٨.

٣- أن احتراز العدد عن تعمد الكذب أكثر من احتراز الواحد، وكذا احتمال الغلط والنسيان على العدد أبعد[(١)].

٤ - إن الله سبحانه وتعالى جعل الحد الواجب بالزنا من أكبر الحدود وآكدها، وجعل الشهادة عليها أكثر عدداً من كل شهادة، فدل ذلك على أن كثرة العدد تقوي في النفس صحة الأخبار وتؤكد الثقة بها[(٢)].

٥ - اجتماع الصحابة على أن الظن الحاصل بقول الاثنين أقوى من الظن الحاصل بقول الواحد[(٣)]:

أ- فإن الصديق لم يعمل بخبر المغيرة في مسألة الجدَّة حتى شهد له محمد بن مسلمة[(٤)].

ب- وعمر لم يقبل خبر أبي موسى الأشعري، حتى شهد له أبو سعيد الخدري، فإن لكثرة الرواة أثراً في قوة الظن، كما كان كذلك[(٥)].

٦- إن خبر كل واحد يفيد ظناً وأن الظنون المجتمعه كلما كثرت قوي الظن بصدق الخبر[(٦)]، وبعد عن الغلط والسهو، وقد أشار سبحانه وتعالى إلى ذلك بقوله: ﴿فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة:٢٨٢][(٧)].

---

(١) ابن عقيل، أبو الوفا الحنبلي، الواضح في أصول الفقه، ٥/ ٧٨.
(٢) ابن عقيل، ٥/ ٧٨.
(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٧٣، الآمدي، الإحكام ٧٣٣، الغزالي المستصفى ٢/ ٦٣٥، الرازي المحصول٥/ ٣٩٨.
(٤) سبق تخريج الحادثة، ص١١٨.
(٥) سبق تخريج الحادثة، ص١١٨.
(٦) الرازي، المحصول ٥/ ٤٠٣.
(٧) ابن عقيل، الواضح ٥/ ٧٨.

يقول الرازي (فثبت بهذه الوجوه: أن الظن إذا كان أقوى وجب أن يتعين العمل به، وذلك لأنّا أجمعنا على جواز الترجيح بقوة الدليل وجواز الترجيح بقوة الدليل، إنما كان لزيادة القوة في أحد الجانبين، وهذا المعنى حاصل في الترجيح بالكثرة)[1].

أما الغزالي الذي يرى الترجيح بكثرة الرواة على ما يغلب على ظن المجتهد فيقول: أن يكون رواة أحد الخبرين أكثر، فالكثرة تقوي الظن، ولكن رب عدل أقوى في النفس من عدلين لشدة تيقظه وضبطه، والاعتماد في ذلك على ما غلب على ظن المجتهد) [2].

أما القاضي فيعتبر أن ترجيح الخبر الأكثر رواة من مسالك الاجتهاد فهو متروك للمجتهد، وهو بهذا يتفق مع الغزالي ويقول في ذلك (تقديم الخبر على الخبر بكثرة الرواة لا أراه قاطعاً، وإنما أراه من مسالك الاجتهاد) [3].

أما إمام الحرمين الذي يرى الترجيح بالكثرة لكنه مشروط بحالة إذا لم يجد المجتهد دليلاً آخر يعمل به فيقول: (إن المجتهدين إذا لم يجدوا متمسكاً إلا الخبر، وتعارض في الواقعة خبران، واستوى الرواة في العدالة والثقة وانفرد بنقل أحدهما واحد، وروى الآخر جمع، فيجب العمل بالخبر الذي رواته الجمع، وهذا مقطوع به، فإنا على قطع نعلم أن أصحاب رسول الله ﷺ لو تعارض لهم خبران كما وصفنا، والواقعة في محل لا تقدير للقياس فيه، ولا مضطرب للرأي كما كانوا يعطلون الواقعة بل كانوا يرون التعلق بما رواه الجمع) [4].

ثانيا: أدلة الحنفية:

استدل الحنفية لمذهبهم المانع من الترجيح بكثرة الرواة بما يلي:

---

(١) الرازي، المحصول، ٥/ ٤٠٣.

(٢) الغزالي المستصفى، ٢/ ٦٤١.

(٣) الجويني، البرهان ٢/ ١٨٥.

(٤) المرجع السابق.

١- أن خبر الواحد وخبر الاثنين والثلاثة وأكثر من ذلك في إيقاع العلم سواء، فإن كل واحد يوجب علم غالب الرأي فلا يترجح أحد الخبرين بكثرة المخبرين[1].

٢- إن كثرة الرواة إذا لم يبلغوا حد التواتر أو الشهرة لا يحدث وصف في الخبر يتقوى به، بل هو في خبر الآحاد كما كان، أما إذا قوي الخبر وحده ببلوغه التواتر والشهرة فتصير هذه الكثرة في الترجيح[2].

٣- قياس الترجيح بكثرة العدد في الرواية على الترجيح بكثرة العدد في الشهادة، فإن شهادة الأربعة لا تقدم على شهادة الاثنين[3].

يقول البخاري (فلا يترجح أحد الخبرين بكثرة المخبرين كما في الشهادة، فإنها لا تترجح بكثرة العدد لاستواء الاثنين وما فوقهما في إيقاع العلم)[4].

٤- أن السلف من الصحابة وغيرهم لم يقدموا خبر الجماعة على خبر الواحد، ولو كان الترجيح بكثرة الرواة صحيحاً لاشتغلوا به كما اشتغلوا بغيره، والقول به يكون مخالفاً لإجماعهم[5].

٥- أن الحادثة إذا اختلف في حكمها أهل الاجتهاد، فأفتى قوم بإباحة، وقوم بحظر، فكان عدد المفتين بأحد الحكمين أكثر عدداً لم يترجح الحكم بالعدد وكذلك في باب الأخبار ولا فرق[6].

٦- إن الخبر الذي رواته أكثر يحتمل أن يكون قد ورد متقدماً على الخبر الذي رواته أقل حتى علم به الأكثر وجاء الذي رواته أقل متأخراً، فلم يعلم به إلا عدد أقل من

---

(١) البخاري، كشف الأسرار ٣/ ١٥٦، وابن عقيل، الواضح ٥/ ٧٩.
(٢) البخاري، كشف الأسرار ٤/ ١١٥.
(٣) ابن عقيل، الواضح ٥/ ٧٩.
(٤) البخاري، كشف الأسرار ٤/ ١١٥.
(٥) المرجع السابق.
(٦) ابن عقيل، الواضح، ٥/ ٧٩.

عدد رواة الخبر الآخر، ولهذا يحتمل أن يكون ما رواته أقل ناسخاً لما رواته أكثر، لهذا لا يتقدم عليه في العمل[1].

رأينا:

لا شك أن ما ذهب إليه الجمهور هو الأقرب إلى الصواب، وهو ما تطمئن إليه النفوس وتميل إليه القلوب، وذلك لقوة الأدلة التي استدلوا بها، وأن ما استدل به الحنفية هو موضع رد ونقاش.

١ - فاستدلالهم بأن خبر الاثنين والثلاثة لا يفيد علماً، رُدَّ على هذا الجمهور بأن الظنون إذا اجتمعت قويت، وإن الظن يتقوى بصدقهم.

٢ - أما قياس الترجيح بالكثرة في الأخبار على البينات، فهو قياس باطل من وجهين:

الأول: ذهب معظم أصحاب مالك وشرذمة من أصحاب الشافعي إلى أن البينة المختصة بمزيد العدد في الشهود مقدمة على البينة التي تعارضها[2].

الثاني: لا تقاس الشهادة على الأخبار لأن الشهادة أصل قائم بنفسه بلفظ «أشهد» وإذا لم يجز الترجيح فيها بكثرة العدد، لا يمنع ذلك في الأخبار لأن الأصل فيها ترجيح بقوة الظن[3]، وأن باب الشهادة مبني على التعبد[4]، كما أن الشهادة لا يقدم فيها الأعلم أو الملابس للقصة أو الأقرب إلى المشهود به، بينما يقدم في الخبر رواية الأعلم والأقرب[5].

٣- أما عدم اشتغال الصحابة بالترجيح بالكثرة، فهو مردود، لأن الوقائع والشواهد أثبتت أنهم كانوا يرون التعلق بما رواه الجمع؛ فإن الصديق لم يعمل بخبر المغيرة

---

(١) البخاري، كشف الأسرار ٣/ ١٥٦.

(٢) الجويني، البرهان ٢/ ١٨٥.

(٣) الرازي، المحصول٥/ ٤٠٣.

(٤) الغزالي، المستصفى ٢/ ٦٣٦.

(٥) ابن عقيل، الواضح ٥/ ٨٠.

في مسألة الجدَّة حتى شهد له محمد بن مسلمه[1] كما أن عمر لم يقبل خبر أبي موسى حتى شهد له أبو سعيد الخدري[2]، ولو لم تكن لكثرة الرواة أثراً في تقوية الظن لما اشتغلوا به[3].

٤- أما احتمالية أن يكون الخبر الأكثر رواة منسوخاً، فهو احتمال بعيد، بل هو مجرد افتراض، لأن من سمع الأخبار ونقلها كان يعيش مع الناقلين السامعين ولا يخفى أن ما نسخ سيصل إلى باقي الرواة، كما أن ضوابط النسخ معلومة لدى الأصوليين ومن غير المعقول أن يرجح الأصوليون خبراً بكثرة رواته وهم يعلمون نسخه.

يقول إمام الحرمين: (يرى الشافعي ترجيح النص الذي لا يتطرق إليه ظن النسخ على الآخر)[4].

وعليه نقول: إن الترجيح بكثرة الرواة من أقوى المرجحات كما قال ابن دقيق العيد[5]، فإن الظن يتأكد عند ترادف الروايات وبهذا يقوى الظن إلى أن يصير العلم به متوتراً[6].

هذا وقد تتعارض الكثرة مع العدالة، فأيها يرجح على الآخر؟

ذكر الأصوليون احتمالين: [7]

١- ترجيح الكثرة لقربها من المستفيض والمتواتر.

---

(١) سبق سرد الحادثة، ص١١٨.
(٢) سبق تخريج الحادثة، ص١١٨.
(٣) الجويني، البرهان، ٢/ ١٨٤.
(٤) الجويني، البرهان، ٢/ ١٨٤.
(٥) ابن دقيق العبد(٦٢٥- ٧٠٢هـ) هو محمد بن علي بن وهب بن مطيع، قاضي من أكابر العلماء بالأصول، وأصل أبيه من مصر، ولد في ينبع، تعلم بدمشق والإسكندرية ثم بالقاهرة، أشهر كتبه (إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام) و(الاقتراح في بيان الاصطلاح)، و(شرح مقدمة الطرزي) في أصول الفقه. انظر الإعلام ٦/ ٢٨٣.
(٦) الشوكاني: إرشاد الفحول، ٢٧٦.
(٧) الزركشي: البحر المحيط، ٦/ ١٥١، إرشاد الفحول ٢٧٦.

٢- ترجيح العدالة، فرب رجل يعدل ألف رجل في الثقة، وقد كان الصحابة يقدمون رواية الصديق على عدد من الناس.

ولا شك أن هذا الافتراض لم يقيد المسألة في حالة استواء الرواة بالعدالة والثقة، فيكون الخبران الثابتان رواة كليهما استووا بالعدالة والثقة، ولكن زاد أحدهما بعدد الرواة، فلا شك أن الخبر الذي قوي بزيادة عدد الرواة هو الأولى بالعمل من الآخر.

أما إن كانت الصورة مغايرة بأن العدالة رجحت في جانب أحد الخبرين فلا شك أنها تغلب الكثرة، فرب عدلٍ أقوى في النفس من عدلين، لشدة تيقظه وضبطه، فلما كثر العدد ولم يقوَ الظن بصدقهم كان خبرهم كخبر الواحد سواء [(١)].

وقد مثل الأصوليون لهذا الوجه بأمثلة كثيرة، وهذه أهمها:

المثال الأول: ما جاء في مسألة رفع اليدين عند الركوع وعند الرفع منه: حيث روى ابن عمر أن رسول الله ﷺ كان يرفع يديه حذو منكبيه إذا افتتح الصلاة وإذا كبر للركوع وإذا رفع رأسه من الركوع [(٢)]، بينما روى ابن مسعود «أن النبي ﷺ كان يرفع يديه عند تكبيرة الإحرام ثم لا يعود» [(٣)].

وقد أخذ الجمهور - غير الحنفية - بحديث ابن عمر لكثرة رواته إذ بلغوا ثلاثة وأربعين صحابياً [(٤)].

يقول الشيخ السبكي [(٥)] (وروى رفع اليدين كما روى ابن عمر وائل بن حجر وأبو حميد الساعدي في عشرة من أصحاب رسول الله ﷺ منهم أبو قتادة وأبو أسيد وسهل بن سعد ومحمد بن مسلمة، ورواه أيضاً أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعلي بن أبي

(١) الغزالي المستصفى، ٢/ ٦٤١، الزركشي: البحر المحيط، ٦/ ١٥١، السبكي: الإبهاج ٣/ ٢١٧.
(٢) سبق تخريجه، ص١٠٢، ٢٢٨.
(٣) سبق تخريجه، ص١٠٢.
(٤) الزركشي، البحر المحيط، ٦/ ١٥٠.
(٥) السبكي، الإبهاج، ٣/ ٢١٩. وفيه: وآيل بن حجر بدل وائل بن حجر، وأبو سعد بدل (أبو أسيد) وما أثبت أعلاه هو الصواب. وانظر كتاب (رفع اليدين) للبخاري، الحديث (١).

طالب وأنس بن مالك وجابر بن عبد الله وابن الزبير وأبو هريرة، وجمع بلغ عددهم ثلاثاً وأربعين صحابياً).

فدل كلام الشيخ السبكي أن حديث الرفع رواه جمع كثير من صحابة رسول الله ﷺ وهو أولى بالعمل من حديث ابن مسعود لكثرة رواته إضافة إلى أن أكابر الصحابة هم من رووه، ناهيك عن فقههم وتقدمهم بالصحبة.

فأحاديث الرفع ثبتت بكثرتها، وجودة أسانيدها، وسلامتها من الاضطراب، حتى قال ابن المبارك فيها[1] (وقد ثبت عندي حديث الرفع وكأني انظر إلى رسول الله ﷺ وهو يرفع يديه في الصلاة لكثرة الأحاديث وجودة الأسانيد).

أما الحنفية فقد رجحوا حديث ابن مسعود (بفقه الراوي) وقال: أبو حنيفة (كان حماد أفقه من الزهري، وكان إبراهيم أفقه من سالم، وعلقمة ليس دون ابن عمر في الفقه[2].

فالخلاف بين الحنفية والجمهور في هذا الوجه راجع إلى اختلاف مناهجهم الأصولية في تكييف الترجيح، فهو عند الحنفية يفيد معنى الرجحان، أي: أن الدليل يقوى بنفسه لا بغيره، فيكون به ميزة قوة يترجح بها على غيره دون أن يتقوى بغيره ليتقدم على الآخر.

مثال رقم (٢) ما جاء في مسألة ربا الفضل وربا النسيئة: فقد روى ابن عباس عن أسامة «لا ربا إلا في النسيئة»[3]، بينما روى عبادة عن رسول الله ﷺ أنه نهى عن بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، إلا سواء بسواء عيناً بعين، فمن زاد أو ازداد فقد أربى[4].

---

(١) البيهقي، السنن الكبرى، ٢/ ٩١.

(٢) الأنصاري، فواتح الرحموت، ٢/ ٣٨٨، البدخشي، مناهج العقول، ٣/ ٢٢٥.

(٣) سبق تخريجه، ص٨٠.

(٤) سبق تخريجه، ص٧٩.

فرجح الشافعي رواية عبادة على رواية أسامة فقال[1]: (ولما كان حديث الاثنين أولى بالظاهر والحفظ وأن ينفى عنه الغلط من حديث واحد، كان حديث الأكثر الذي هو أشبه أن يكون أولى بالحفظ وكان حديث خمسة أولى أن يصار إليه من حديث واحد).

يقول الزركشي[2]، معبراً عن هذا التقديم (وهو الصحيح عندنا ونص عليه الشافعي في الرسالة وقال: الأخذ بحديث عبادة بن الصامت في الربا أولى من حديث أسامة «إنما الربا في النسيئة» لأنه رواه مع عبادة عمر وعثمان، وأبو سعيد، وأبو هريرة، ورواية خمسة أولى من رواية واحد).

مثال رقم (٣) ما جاء في مسألة مس الذكر: حيث رجح الجمهور رواية بسرة، «الموجبة للوضوء من مس الذكر» [3] على رواية طلق «هل هو إلا بضعة منك» [4].

وكان عمدة الجمهور في ذلك: هو كثرة طرق حديث بسرة وصحتها، وكثرة شواهده فقد رواه عن الرسول ﷺ بضعة عشر نفساً من صحابة رسول الله ﷺ وهو قول عمر وابن عمر وأبي هريرة وعائشة وإبان بن عثمان، وهؤلاء من أكابر الصحابة وفقهائهم فيزيد حديث بسره قوة إلى قوته [5].

مثال رقم (٤) ما جاء في صفة صلاة الكسوف: فقد رجح الجمهور حديث عائشة المفيد أنه ﷺ «صلى ركعتين كل ركعة بركوعين وسجدتين» [6] على حديث سمره بن جندب المفيد أنه «صلى رسول الله ﷺ ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين» [7].

---

(١) الشافعي، الرسالة ص٣٢١.
(٢) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ١٥٠.
(٣) سبق تخريجه، ص٢٤٧.
(٤) سبق تخريجه، ص٢٤٧.
(٥) يراجع ص٢٤٦-٢٥٠ من هذه الرسالة (تزكية الراوي).
(٦) سبق تخريجه، ص٢٦٨.
(٧) سبق تخريجه، ص٢٦٨.

وكان عمدة الجمهور في هذا أنه من روى تكرار الركوع في الركعة الواحدة أكثر عدداً و أجل وأخص برسول الله ﷺ، فكما روى ذلك - غير عائشة - ابن عباس وابن عمر وهما من فقهاء الصحابة.

إضافة إلى صحة إسناد أحاديث الركوعين وسلامتها من العلة والاضطراب[1].

مثال رقم (٥) ما جاء في البسملة في الصلاة: اختلف العلماء في البسملة لاختلافهم في حقيقة كونها آية من الفاتحة أو ليست بآية فقد تعارضت الأخبار في ذلك.

أ- الآثار المسقطة للبسملة:

١ - حديث ابن مغفل قال: سمعني أبي وأنا أقرأ(بسم الله الرحمن الرحيم) فقال: يا بني إياك والحدث فإني صليت مع رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر، فلم أسمع رجلاً منهم يقرؤها[2].

٢- ما رواه مالك من حديث أنس أنه قال: قمت وراء أبي بكر وعمر وعثمان فكلهم كان لا يقرأ (بسم الله) إذا افتتح الصلاة [3].

ب- الأحاديث المثبتة للبسملة:

١ - عن أم سلمه أنها قالت: كان رسول الله ﷺ يقرأ بسم الله في أول الفاتحة[4].

---

(١) انظر ابن قدامه: المغني، ٢/ ٢٧٦، ابن القيم: أعلام الموقعين، ص ٤٥٠، ابن حجر: فتح الباري، ٢/ ٦٣٣، وراجع ص٢٦٥ من هذه الرسالة.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب من لم ير الجهر، حديث (٧٨٢)، والترمذي في جامعه كتاب الصلاة، باب في ترك الجهر حديث (٢٤٤) وقال عنه حديث حسن وابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة، باب افتتاح القراءة (٨١٥).

(٣) أخرجه مالك في الموطأ، باب العمل في القراءة (١٧٨)، ابن ماجه في سننه عن أبي هريرة وأنس، كتاب إقامة الصلاة باب افتتاح القراءة (٨١٣) وهو حديث صحيح، و(٨١٤) جاء في الزوائد: إسناده ضعيف، أبو عبد الله الدوسي مجهول الحال، والحديث من غير رواية أبي هريرة ثابت في الصحيحين، انظر سنن ابن ماجه ١/ ٢٦٧، المحقق)

(٤) أخرجه أبو داود في كتاب الحروف والقراءات حديث (٤٠٠١) ولم يذكر الباب، وانظر نصب الراية ١/ ٣٥٠، ولم يعلق عليه، إلا أن حديث أنس يشهد له بالصحة.

٢- وعن أنس أنه سئل عن قراءة الرسول ﷺ فقال: «كانت قراءته مداً، ثم قرأ (بسم الله) يمد بسم الله ويمد الرحمن ويمد الرحيم»[١].

٣- ويقول ابن عباس: كان رسول الله ﷺ يفتتح الصلاة بـ (بسم الله الرحمن الرحيم) [٢].

فهذه الروايات المتعارضة اختلف العلماء في تقديم أحدها على الآخر والعمل به، فرجح الشافعية روايات الجهر لكثرة شواهدها وكثرة رواتها وقالوا: يقرأ القارئ بالبسملة وجوباً في الجهر جهراً وفي السر سراً (وقالوا إن البسملة كتبت في المصحف بخط المصحف باتفاق الصحابة واجتماعهم) [٣].

وقال أبو حنيفة: يقرؤها في كل ركعة سراً وقال مالك: لا تقرأ لا جهراً ولا سراً لعدم تواتر قراءتها [٤].

ومما يؤيد مذهب الشافعي أن الأحاديث المثبتة رواها من هو أكثر ملازمة لرسول الله ﷺ كأنس وأم سلمه، ومن هو أكثر فقهاً كابن عباس.

وقد كان للغزالي تخريج رائع في هذه المسألة في اعتبار الشافعي البسملة آية من الفاتحة وبداية سائر السور، وأن من اعترض على الشافعي لم يخطئ ولم يكفر لأن نفيها من القرآن لم يثبت أيضاً بنص صريح متواتر، واعترف أن البسملة منزلة على الرسول ﷺ مع أول كل سورة وأنها كتبت مع القرآن بخط القرآن بأمر رسول الله ﷺ مدعماً ذلك بقول ابن عباس كان رسول الله ﷺ لا يعرف ختم سورة وابتداء سورة حتى ينزل عليه جبريل

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل القرآن ، باب مد القراءة حديث رقم (٥٠٤٦) والبيهقي في سننه، كتاب جماع أبواب الصلاة حديث (٢٤٤٣).

(٢) أخرجه الترمذي في جامعه كتاب الصلاة باب من رأى الجهر بالبسملة حديث رقم (٢٤٥) وقال عنه إسناده ليس بذاك، والبيهقي: السنن الكبرى ٢/ ٤٧.

(٣) النووي: شرح صحيح مسلم، ٤/ ١١٣.

(٤) ابن رشد: بداية المجتهد، ١/ ١٧٧، ابن قدامه: المغني، ١/ ٥٥٧، السايس، محمد علي وآخرون: تفسير آيات الأحكام تصحيح وتعليق حسن السماعي سويدان، ط٢، دار ابن كثير، دمشق، ١٩٩٦، ١/ ٢٢.

ببسم الله الرحمن الرحيم ويضيف قائلاً: لو لم يكن من القرآن لوجب على الرسول ﷺ التصريح بأنه ليس من القرآن... لذلك قال ابن عباس: سرق الشيطان من الناس آية من القرآن لما ترك بعضهم قراءة البسملة في أول السورة فقطع بأنها آية وها هنا صحت أخبار بوجوب البسملة، وصح بالتواتر أنها من القرآن[1].

مثال رقم (٦): ويمثل لهذا الوجه ما رجحه الجمهور من رواية ابن عباس على رواية زينب بنت أم سلمه في رضاعة الكبير فأخذوا برواية ابن عباس لكثرة رواتها وشواهدها[2].

الوجه الثاني: ترجيح المتواتر[3] على غيره:

ولا يفرق الجمهور بين الآحاد[4] والمشهور[5] في تقديم المتواتر عليهما، بينما جعل الحنفية الحديث المشهور أقل رتبة من المتواتر، وبالتالي فإنه يقدم على الآحاد، ولا شك أن المتواتر قوي على غيره لإفادته اليقين من حيث ثبوته عن النبي ﷺ فكان دليلاً قطعياً أما المشهور فلأنه يفيد علم طمأنينة عند الحنفية يقول الآمدي: (أن يكون أحد الخبرين متواتراً والآخر آحاداً، فالمتواتر يقينه أرجح من الآحاد لكونه مظنوناً)[6].

ويمثل لترجيح المتواتر على غيره بالمسائل التالية:

---

(١) الغزالي: المستصفى، ١/ ٢٩٦ وما بعدها.

(٢) يراجع ص٢٨٣-٢٨٦ من هذه الرسالة.

(٣) المتواتر هو الذي رواه جماعة لا يحصى عددهم، عن مثلهم في القرون الثلاثة الأولى، فهو يفيد القطع واليقين من حيث ثبوته عن النبي ﷺ فكان دليلاً قطعياً يجب العمل به، يراجع في ذلك الجويني: البرهان، ١/ ٢١٥ وما بعدها، الغزالي: المستصفى ١/ ٣٩٣، البخاري: كشف الأسرار ٢/ ٣٦٨، الأنصاري: فواتح الرحموت ٢/ ١١، صدر الشريعة: التوضيح لمتن التنقيح ٢/ ٦، الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٤٦، ٤٨.

(٤) والآحاد هو الذي رواه واحد أو أكثر بحيث لا يبلغ عددهم حد التواتر في القرون الثلاثة الأولى فنسبته إلى النبي ﷺ راجحه فهو ظني من حيث السند وسلسلة الرواة (انظر المراجع السابقة)

(٥) المشهور هو الذي روي آحاداً في العصر الأول- عصر النبوة- ثم تواتر في العصرين التاليين أما بعد العصور الثلاثة الأولى فالسنة كلها تواترت لشيوع التدوين(المراجع السابقة).

(٦) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ص ٧٣٧.

مثال رقم (١): ما جاء في مسألة المسح على الخفين[1]: يروي جرير «أنه بال ثم توضأ ومسح على الخفين ثم قام فصلى وسئل فقال: رأيت رسول الله ﷺ صنع مثل هذا»[2]

حيث تواترت الأخبار في جواز المسح على الخفين وبلغ عدد من رواها ما يزيد عن سبعين من صحابة رسول الله ﷺ منهم العشرة المبشرون بالجنة[3].

قال الإمام أبو حنيفة: ما قلت بالمسح على الخفين إلا أنه جاء مثل ضوء النهار، وأخاف الكفر على من أنكره[4].

قال النووي[5]: (ولم ينكر أحد المسح على الخفين إلا الشيعة والخوارج ولا يعتد بخلافهم)، فهذا الحديث الذي أجمعت الأمة على تواتره لا يعارضه حديث تمسكت به بعض الطوائف أن رسول الله ﷺ مسح قبل نزول المائدة فلما نزلت المائدة لم يمسح بعده[6].

يقول ابن قدامه (ولا شك أن الحديث المتواتر المقطوع بثبوته أرجح من الحديث الآحاد وقد قال أهل العلم بحديث المسح كلاماً جميلاً، حتى وصل بالإمام أحمد أنه قال: المسح أفضل من الغسل، لأن النبي ﷺ وأصحابه طلبوا الفضل، ولأنه اختيار للأيسر، ولأن فيه مخالفة لأهل البدع.. وأن استدلالهم برواية ابن عباس فمدارها عن عكرمة ولم تثبت، بل إنه ثبت مسحه على خفيه[7].

---

(١) السوسوة: منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث، ص ٣٩٧.

(٢) سبق تخريجه، ص٢٧٩.

(٣) الأنصاري: فواتح الرحموت ٢/ ٢١٨.

(٤) المرجع السابق.

(٥) النووي: شرح صحيح مسلم، ١/ ٦٦.

(٦) أحمد المسند، ١/ ٣٢٣، قال أحمد: الذين يزعمون أن رسول الله مسح قبل نزول المائدة، انظر النووي: شرح صحيح مسلم ١/ ٦٦، والشوكاني: نيل الأوطار ١/ ٢٥٤، وقال الكاساني: الرواية عن ابن عباس لم تصح، ولما بلغت عطاء قال: كذب عكرمة (الكاساني: بدائع الصنائع، ١/ ٨).

(٧) ابن قدامه: المغني، ١/ ٣١٦- ٣١٧.

ويقول الإمام أحمد في هذا أيضاً (ليس في قلبي من المسح على الخفين شيءٌ، فيه أربعون حديثاً عن أصحاب رسول الله ﷺ)[1].

وقال الحسن: حدثني سبعون من أصحاب رسول الله ﷺ البدرين أن رسول الله ﷺ مسح على الخفين[2].

وقال أبو يوسف: خبر المسح على الخفين يجوز نسخ القرآن بمثله[3].

وبعد عرض أقوال العلماء لا يسعنا إلا القول بأن أحاديث المسح جاءت متواترة لا يقوى غيرها على معارضتها، وبهذا يترجح لنا ترجيح رأي الجمهور ولا ينظر إلى رأي مخالفيهم؛ يقول الكاساني[4]: المسح جائز عند عامة الفقهاء والصحابة إلا الرافضة .

مثال رقم (٢) ما جاء في مسألة احتجام الصائم: حيث ورد فيها خبران:

١ - عن ثوبان أنه ﷺ قال: « أفطر الحاجم والمحجوم» [5].

٢ - بينما يروي ابن عباس في حديث آحاد: «أنه ﷺ احتجم وهو صائم»[6]

فرجح الحنابلة حديث ثوبان لتواتره، وبلغ مجموع رواته خمسة عشر صحابياً[7]، وقال أبو عيسى[8]: وفي الباب عن علي وسعد وشداد بن أوس وثوبان وأسامة بن زيد

(١) الأنصاري: فواتح الرحموت، ٢/ ٢١٨، ابن قدامه: المغني، ١/ ٣١٧.
(٢) الكاساني: بدائع الصنائع، ١/ ١١، ابن قدامه: المغني، ١/ ٣١٦.
(٣) الكاساني: بدائع الصنائع، ١/ ١١.
(٤) المرجع السابق.
(٥) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصوم باب في الصائم يحتجم (٢٣٦٧)، والترمذي في جامعه، كتاب الصوم، باب ما جاء في كراهة الحجامة، (٧٧٤) وقال: حسن صحيح.
(٦) أخرجه البخاري في صحيحة، كتاب الصوم، باب الحجامة والقيء للصائم، حديث (١٩٣٩)، وأبو داود في سننه، كتاب الصوم، باب في الرخصة في ذلك، حديث (٢٣٧٢)، والترمذي في جامعه، كتاب الصوم، باب ما جاء في الرخصة في ذلك، حديث (٧٧٥).
(٧) ابن رشد، بداية المجتهد ١/ ٤٠٠.
(٨) الترمذي: جامع الترمذي تعليقه على الحديث رقم (٧٧٤).

وعائشة ومعقل بن يسار وأبي هريرة وأبي موسى وبلال وسعد، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.

بينما ذهب مالك والشافعي إلى كراهيتها فقط، وقال الحنفية: إنها لا تفطر ولا تكره[1].

ويستدل ابن قدامه لمذهب الحنابلة بقوله[2] رواه عن النبي ﷺ - أي: حديث أفطر الحاجم والمحجوم- أحد عشر نفساً وقال أحمد عنه: أصح حديث يروى في هذا الباب وقال علي بن المديني: أصح شيء في هذا الباب، وأن حديث ابن عباس منسوخ؛ لأنه ﷺ احتجم بالقاحة بقرن وناب وهو محرم صائم فوجد لذلك ضعفاً شديداً فنهى أن يحتجم الصائم، وكان ابن عباس راوي الحديث يحتجم بعد الغروب وهذا دليل على نسخ الحديث الذي رواه).

كما يستدل لهذا المذهب: أن حديث ثوبان موجب للحكم وحديث ابن عباس رافعه والموجب مرجَّح على الرافع[3].

ثانيا: ترجيح المشهور على الآحاد:

وهذا الوجه - كما قلنا - منهج للحنفية وحدهم، فهم يرون أن الحديث المشهور يترجح على الآحاد لإفادته علم الطمأنينة، فهو يفوق الآحاد الذي يفيد ظناً أو غلبة ظن[4].

جاء في التقرير والتحبير (يرجح الخبر المشهور من السنة على الآحاد لرجحان المشهور سنداً على الآحاد)[5]، ويمثل لهذا الوجه بعدة مسائل أهمها:

---

(١) ابن رشد، بداية المجتهد، ١/ ٤٠٠.

(٢) ابن قدامة، المغني، ٣/ ٣٨.

(٣) ابن رشد، بداية المجتهد، ١/ ٤٠٠.

(٤) التفتازاني شرح التلويح على التوضيح، ٢/ ٣٠٩.

(٥) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ٣/ ٢٧.

مثال (١) ما جاء في مسألة البينة واليمين: فقد ثبت عند الحنفية حديث «البينة على المدعي واليمين على من أنكر»[١] وعدوه مشهوراً، فقدموه على حديث «القضاء بشاهد ويمين»[٢] لأن المشهور يفيد علم طمأنينة أي ظناً قريباً من اليقين، لذلك هو أقوى من الآحاد الذي يفيد ظناً، فأخذوا بالأول ولم يقولوا بالقضاء باليمين مع الشاهد خلافاً للأئمة الثلاث[٣].

وقد أيد الدكتور بدران ترجيح الحنفية لأن حديث الشاهد واليمين لم يثبت ثبوتاً يصح معه الاحتجاج به، وأنه ضعف أمام أحاديث الحنفية التي ثبتت بالشهرة، وأن ما ذهب إليه الحنفية، أحفظ لأموال الناس وأن تنال بالشبهات، وأن في القول بالقضاء بالشاهد واليمين فتح لباب لو ولجه الناس لاستبيحت الحقوق[٤].

مثال (٢) مدة المسح على الخفين: هل للمسح على الخفين مدة مؤقتة أم هي مطلقة؟

جاءت أحاديث تحدد مدة المسح وأخرى مطلقة دون تحديد وهذا ما ورد في المسألة:

١- حديث علي «أن المقيم يمسح يوم وليلة، والمسافر ثلاثة أيام ولياليها»[٥].

٢- حديث «كان رسول الله ﷺ يأمرنا أن لا ننزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليهن إلا من جنابة ولكن من غائط وبول ونوم»[٦].

---

(١) سبق تخريجه، ص٥٠.

(٢) سبق تخريجه، ص٥١.

(٣) انظر ص٥٠-٥١.

(٤) بدران، أدلة التشريع المتعارضة، ص١٤٣.

(٥) سبق تخريجه، ص٢٧٨، التعليق (٣).

(٦) أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب الطهارة، باب المسح على الخفين للمسافر والمقيم، حديث (٩٦) وقال: حسن صحيح.

فذهب الأئمة الثلاثة - عدا مالك - إلى أن المسح مؤقت بمدة؛ لأن هذين الحديثين بلغا حد الشهرة، وهو مروي عن علي وعمر وابن مسعود، وابن عباس، وابن عمر وسعد، وجابر، وأبي موسى ألأشعري، والمغيرة بن شعبة [1].

أما مالك فقد تمسك بما رواه أبيُّ بن عُمارة أنه سأل رسول الله ﷺ «أمسح على الخفين؟ قال: نعم، قال: يوماً؟ قال: نعم ويومين قال: وثلاثة؟ قال: نعم، حتى بلغ سبعاً، ثم قال: امسح بذلك» [2].

ولكن هذا الحديث لا يقوى على معارضة الحديث المشهور لأنه يفيد ظناً، كما أنه غريب وليس له إسناد قائم، والحديث الأول له شواهد أخرى يقوى بها [3].

مثال (٣) فضل حج القران على غيره: كنا قد بينا اختلاف العلماء في أفضل أنواع الحج لاختلافهم في نوع الإهلال الذي أهله رسول الله ﷺ وكان الترجيح بقرب الراوي من الواقعة، وقد أخذ الشافعية بحديث ابن عمر من أنه أهل ﷺ مفرداً.

وأخذ الحنفية برواية أنس أنه أهل رسول الله ﷺ بالحج والعمرة معاً، لأن أكثر الروايات شاهدة بالقران واشتهرت حتى كادت تبلغ حد التواتر المعنوي، وأنها جاءت عن بضعة عشر صحابياً بأسانيد جياد [4].

---

(١) ابن رشد: بداية المجتهد، ١/ ٤٣، الكاساني: بدائع الصنائع، ١/ ١٣.
(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب التوقيت في المسح، حديث (١٥٨)، والبيهقي في سننه، ١/ ٢٧٩، وهو غريب فلا يقدم على المشهور (الكاساني بدائع الصنائع، ١/ ٨)، وابن ماجه في سننه، كتاب الطهارة، باب ما جاء في المسح، بغير توقيت، ٥٥٧، قال النووي: حديث ضعيف باتفاق أهل الحديث، ١/ ١٨٥، المحقق لابن ماجه).
(٣) ابن رشد: بداية المجتهد، ١/ ٤٣، الكاساني: بدائع الصنائع، ١/ ١٣.
(٤) الأنصاري: فواتح الرحموت، ٢/ ٣٩، أبن أمير الحاج: التقرير والتحبير، ٣/ ٢٩، وانظر ص٢٧٣-٢٧٤ من هذه الرسالة.

المطلب الثاني

وجوه الترجيح المعتبرة باتصال السند

سأبين في هذا المطلب ترجيح المسند على المرسل؛ والمرفوع على غيره؛ وما سلم سنده من الاضطراب على المضطرب.

الوجه الأول: ترجيح المسند على المرسل[1]:

لا بد من الإشارة هنا إلى أن العلماء اختلفت مناهجهم في الاستدلال بالمرسل والأخذ به فمرسل الصحابي مقبول بالإجماع حتى عند الشافعية.

أما إرسال القرن الثاني والثالث فحجة عند الحنفية ومالك وأحمد، وأكثر المتكلمين. وقال الشافعي: لا يقبل المرسل إلا إذا اقترن به ما يتقوى به، فحينئذ يقبل وذلك بأن يتأيد بآية أو سنة مشهورة أو غيرها أو قياس أو قول صحابي، أو تلقته الأمة بالقبول، أو عرف من حال المرسل أنه لا يروي عمن فيه علة من جهالة أو غيرها، أو ثبت اتصاله بوجه آخر بأن أسندَه غيرُ مُرسِلِه، لهذا قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لتحقق شرائط قبولها[2].

يقول الشافعي رحمه الله (مرسلات ابن المسيب حسنة... وقال أيضاً: العدل الموثوق به إذا أرسل وعمل بمرسله العاملون قبلته) [3].

---

(١) المرسل من الإرسال بمعنى الإطلاق، يقال: أرسلت الطائر، أي: أطلقته، والمرسل هو ما لم يتصل إسناده إلى الرسول ﷺ، وهو أن يترك التابعي الواسطة التي بينه وبين رسول الله، فيقول قال: رسول الله ﷺ كذا، كما كان يفعله سعيد بن المسيب والنخعي والحسن البصري، فإذا كان المتروك الواسطة واحداً سمي الحديث منقطعاً، وأن كان أكثر من واحد سمي معضلاً، والكل يسمى إرسالاً عند الفقهاء والأصوليين، يقول الشوكاني: المرسل عند أهل الأصول هو قول من لم يلق النبي أكان من التابعين أو من تابعي التابعين، أو ممن بعدهم، وعكس المرسل هو المسند، أي: ما اتصل إسناده إلى النبي ﷺ بنقل عدل ضابط من غير شذوذ ولا علة (انظر الجويني: البرهان، ١/ ٢٤٢، البخاري، كشف الأسرار ٣/ ٣، صدر الشريعة: التوضيح، ٢/ ١٩، الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٦٤، الخضري: أصول الفقه، ٢٦٩.

(٢) الغزالي: المستصفى، ١/ ٤٩٩، البخاري: كشف الأسرار، ٣/ ٣، صدر الشريعة: التوضيح، ٢/ ٢٠.

(٣) الجويني: البرهان في أصول الفقه، ١/ ٢٤٥.

وحجة الشافعي في رد أكثر المراسيل بأن الراوي إذا لم يذكر من روى له فهو مجهول في حقوقنا، وقبول خبر من نجهله ولا نعرف صفاته لا وجه له، فإذاً الإضراب عن ذكر الراوي يخرم الثقة، ويطرق إلى القلوب التردد، فإذا سمّى الراوي من حدَّثه وعدله ولم يعثر على سبب جارح فيحصل به الثقة، وإذا لم يسمِّ المروي عنه فليست العدالة مقطوعاً بها[1].

أما عيسى بن أبان فقد فصل: فقبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، دون من عداهم، ولعله يستدل على هذا بحديث « خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يفشو الكذب» [2].

وقال ابن عبد البر: لا خلاف أنه لا يجوز العمل بالمرسل إذا كان مرسله غير محترز يرسله عن غير الثقات.

وأصل مذهب مالك وجماعة من أصحابه أن مرسل الثقة يجب به الحجة، ويلزم به العمل كما يجب بالمسند [3].

وتأسيساً لما ذكر؛ نجد أن الجمهور يقبلون المراسيل من التابعين وتابعيهم إلا أن الشافعي قيد ذلك بشروط، فإذا عرفنا أن مراسيل الصحابة مقبولة عند الجميع لعدالتهم، وأن شروط الشافعي في قبول المراسيل ليست بالمستحيلة، فإن سعيد بن المسيب، والقاسم ابن محمد وعلقمة والحسن البصري، وابن سيرين، والشعبي وسعيد بن جبير صح لهم لقاء جماعة من الصحابة ومجالستهم، وقيل: إن الزهري لقي أحد عشر صحابياً[4].

كما أن الشافعي يقبل مرسل العدل الموثوق وعمل به العلماء[5]، فالفجوة بين الجمهور والإمام الشافعي تقل إذا أدركنا أن الشافعي لا يرد المراسيل بجملتها إنما ما رمى

---

(١) المرجع السابق، ١/ ٢٤٤.

(٢) أخرجه الترمذي (٢٣٠٣) من حديث عمر بن الخطاب، ولفظه: (خير الناس قرني...) وأخرج نحوه البخاري (٦٦٥٨)، ومسلم (٢٥٣٣) من حديث عبدالله بن مسعود، وانظر ص٣٢٥.

(٣) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٦٤.

(٤) المرجع السابق، ص ٦٥.

(٥) الجويني: البرهان في أصول الفقه، ١/ ٢٤٥.

إليه الإمام الشافعي أنه ابتغى مزيد تأكيد لما يغلب على الظن، فكان إضرابه عن المراسيل في حكم تقديم المسانيد عليها عند التعارض لأنه إن لم يجد إلا المراسيل التي اقترنت بالتعديل فإنه يعمل بها.

ويبدو أن قبول المراسيل كان أمراً شائعاً زمن الأئمة، فلمّا عمت الفتن احتاط العلماء في قبولها.

يقول ابن سيرين: (كانوا لا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة قيل: سموا لنا رجالكم فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ عنهم، وأما أهل البدع فلا يؤخذ عنهم)[1].

وتظهر ثمرة هذا الاختلاف عند التعارض، فهل يرجح الخبر المسند على المرسل؟، للعلماء في هذا ثلاثة أقوال[2].

القول الأول: أن المسند أولى بالعمل من المرسل وهو للجمهور.

القول الثاني: أن المرسل أولى من المسند، وهو قول عيسى بن أبان والجرجاني.

القول الثالث: يستوي المسند مع المرسل وهو قول القاضي عبد الجبار.

وعمدة الجمهور في تقديم المسند على المرسل ما يلي:

١ - أن المرسل مختلف في كونه حجة، ولا مستدل على عدالة روايه العدل الذي أرسله، والمسند معلوم عدالة روايه بنفوسهم[3].

---

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٦٥.

(٢) انظر الرازي: المحصول، ٥/ ٤٢٢، الآمدي: الإحكام، ص ٧٣٧، الأسنوي: نهاية السول، ٢/ ١٠٠٦، ابن الحاجب: مختصر المنتهي الأصولي، ٢/ ٦٥، منلاخسرو، مرآة الوصول إلى علم الأصول، ٢/ ٣٨٢، ابن عقيل: الواضح في أصول الفقه، ٥/ ٨٦ ابن تيمية: المسودة، ١/ ٦٠٦، الزركشي: البحر المحيط، ٢/ ١٦٢، المرداوي: التحبير شرح التحرير، ٨/ ٤١٦٠، البدخشي: منهاج العقول ٣/ ٢٣٤، الدومي: نزهة الخاطر العاطر، ص ٢٠٠، الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٢٧٨.

(٣) ابن عقيل: الواضح في أصول الفقه، ٥/ ٨٦.

٢- أن حجة الحديث تكمن في صحة سنده، ولا يتحقق ذلك إلا بالعلم بحال رواته، وهذا متحقق في المسند دون المرسل.

يقول الإمام الرازي: (إنه إذا أرسل فعدالته معلومة لرجل واحد، وهو الذي يروي عنه، وإذا أسند صارت عدالته معلومة للكل؛ لأنه يكون كل واحد متمكناً من البحث عن أسباب جرحه وعدالته، ولا شك أن من لم تظهر عدالته لكل واحد لاحتمال أن يكون قد خفي حال الرجل على إنسان واحد ولكن يبعد أن يخفى حاله على الكل، فثبت أن المسند أولى) [1].

ويقول الآمدي [2] (المسند أولى لتحقق المعرفة براويه، والجهالة براوي الآخر، ولهذا تقبل شهادة الفرع إذا عرف شاهد الأصل ولا تقبل إذا شهد مرسلاً).

واستدل المخالفون في تقديم المرسل على المسند بما يلي:

١- أن المرسل شهد راويه بقول رسول ﷺ شهادة قاطعة، قال: قال رسول الله ﷺ فكان هذا أشد ثقة وآكد ممن عزاه إلى راويه تفويضاً إليه، وتعويلاً عليه في حكاية القول عن الرسول ﷺ [3].

٢- روي أن الحسن قال: إذا حدثني أربعة نفر من أصحاب رسول الله ﷺ، بحديث تركتهم وقلت: قال رسول الله ﷺ، فأخبر عن نفسه أنه لا يستجيز هذا الإطلاق إلا عند فرط الوثوق [4].

فوجهة هذا القول أن الراوي قطع القول على رسول الله ﷺ بينما المسند جعل العهدة على غيره، وهذا يقتضي الجزم بصحة الخبر، وهذا مردود وغير جائز.

---

(١) الرازي: المحصول، ٥/ ٤٢٣.

(٢) الآمدي: الأحكام في أصول الإحكام، ص ٧٣٧.

(٣) الرازي: المحصول، ٥/ ٤٢٣، ابن تيمية: المسودة ١/ ٦٠٦، الزركشي: البحر المحيط ٦/ ١٦٢، ابن عقيل، الواضح ٥/ ٨٦.

(٤) الرازي، المحصول ٥/ ٤٢٣.

يقول الرازي: (فوجب حمله على أن المراد منه: أني أظن رسول الله ﷺ قال: وإذا كان كذلك كان الإسناد أولى من الإرسال، لأن في الإسناد يحصل ظن العدالة للكل، وفي الإرسال لا يحصل ذلك الظن إلا للواحد)[1].

كما تظهر ثمرة الخلاف في تعارض مرسلين، أحدهما مرسل صحابي والثاني مرسل تابعي، فهل يرجح أحدهما على الآخر؟

قيل: إن مرسل الصحابي يرجح على مرسل التابعي، لأن ظاهر روايته عن الصحابة، وكلما علم من المراسيل قلة الوسائط فهو أرجح على ما لم يعلم منه ذلك، وحينئذ فمراسيل كل عصر أولى من مراسيل ما بعده[2].

وبالتالي فإن مرسل التابعي أرجح من مرسل تابعي التابعي[3]، يقول الآمدي[4] (فما هو من مراسيل التابعين أولى - أي من تابعيهم - لأن الظاهر من التابعي أنه لا يروي عن غير الصحابي، وعدالة الصحابة بما ثبت من ثناء النبي ﷺ وتزكيته لهم في ظواهر الكتاب والسنة أغلب على الظن من العدالة في حق غيرهم من المتأخرين).

ومما حذا بالعلماء هذا التقديم هو أفضلية القرون الأولى يقول الآمدي[5] (ولهذا قال ﷺ: «خير القرون القرن الذي أنا فيه»[6] و(أصحابي كالنجوم)[7] ولم يرد مثل هذا في حق غيرهم).

---

(١) المرجع السابق، ٥/ ٤٢٤.

(٢) الزركشي: البحر المحيط، ٦/ ١٦٣.

(٣) الآمدي: الإحكام، ٧٣٧، البدخشي: منهاج العقول، ٣/ ٢٣٤، ابن الحاجب: مختصر المنتهى الأصولي، ٢/ ٦٥١، منلاخسرو، مرآة الوصول إلى علم الأصول ٢/ ٣٨٢، المرداوي: التحبير شرح التحرير، ٨/ ٤١٦١.

(٤) الآمدي: الإحكام، ص ٧٣٧.

(٥) الآمدي: الإحكام، ص ٧٣٧.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحة، كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ، باب فضائل أصحاب النبي، حديث (٣٦٥١)، ومسلم في كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم، حديث (٢٥٣٣) و(٢٥٣٦).

(٧) حديث موضوع، انظر (سلسلة الأحاديث الضعيفة)، رقم (٥٨).

كما أن المتفق على إسناده يرجح على المختلف فيه، هل هو مسند أم مرسل؟ [1]

ويمثل لهذه الوجه بمسألة قتل المسلم بالكافر، فقد ورد في ذلك حديثان: أحدهما مسند، والآخر مرسل، الحديث المسند: عن علي أن رسول الله ﷺ قال: «لا يُقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده» [2]، والحديث الثاني(مرسل) عن عبد الرحمن بن البيلماني «أن رجلاً من المسلمين قتل رجلاً من أهل الكتاب، فرفع إلى النبي ﷺ فقال: أنا أحق من وفى بذمته ثم أَمر به فقُتِل» [3].

والكافر إما أن يكون حربياً وإما أن يكون ذمياً أو مستأمناً، فالحربي لا خلاف في أنه لا يقتل به مسلم، أما غير الحربي هو الذي وقع الخلاف في قتل المسلم به، وقد ورد في ذلك خبران متعارضان، فرجح أكثر أهل العلم الخبر المسند على المرسل، وقالوا: لا يقتل مسلم بكافر [4]، وعمدتهم في ذلك:

١ - أن حديث «لا يقتل مسلم بكافر» حديث مسند صحيح، وحديث ابن البيلماني مرسل لا حجة به، والمسند يقوى على المرسل [5].

٢ - أن ابن البيلماني ضعيف إذا أسند فكيف إذا أرسل؟ [6].

---

(١) ابن الحاجب» مختصر المنتهي الأصولي، ٢/ ٦٥١.

(٢) مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب فضل المدينة ودعاء النبي لها بالبركة وبيان تحريمها، حديث (١٣٧٠).

(٣) أخرجه الدار قطني في الحدود، وأبو داود في المراسيل والبيهقي في الجنايات والحدود، باب ضعف الخبر الذي روي فيه قتل المؤمن بالكافر، وقد روى مسنداً ومرسلاً، فالمسند عن الدارقطني، وقال: لم يسنده غير إبراهيم عن أبي يحيى وهو متروك الحديث، والصواب عن ربيعة عن البيلماني مرسلاً وابن البيلماني ضعيف لا تقام به حجة إذا وصل الحديث فكيف بما يرسله؟، وقال البيهقي: إن فيه عمار بن مطر وقد كان يقلب الأسانيد ويسرق الأحاديث، وسقط الاحتجاج به، ثم قال: هو منقطع وراوية غير ثقة (انظر الزيلعي، نصب الراية، ٤/ ٣٣٥.

(٤) وقال مالك والليث: لا يقتل المسلم بالكافر إلا إذا قتله غيلة، انظر ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ٢/ ٥٤٥.

(٥) ابن قدامه: المغني، ٩/ ٣٤٣، ابن حجر فتح الباري، ١٢/ ٢٧٣.

(٦) ابن قدامه: المغني، ٩/ ٣٤٣، الزيلعي: نصب الراية، ٤/ ٣٣٥.

٣- من شرط القصاص المساواة بين الجاني والمجني عليه، وهنا لا مساواة لاختلاف الديانتين والذمي منقوص بالكفر فلا يقتل به المسلم[(١)].

٤-الإجماع منعقد على أن المؤمن لا يقتل بالحربي الذي أمن وهذا مثله[(٢)].

٥- شهد لهذا الخبر ما روي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، أن النبي ﷺ قال: «لا يقتل مؤمن بكافر»[(٣)].

٦- أن ذلك مروي عن عمر وعلي وعثمان، وزيد بن ثابت، ومعاوية، وبه قال عمر ابن عبد العزيز وعطاء، والحسن وعكرمة، والزهري، وابن شبرمة، والثوري، والأوزاعي، وأبو ثور[(٤)].

بينما رجح الحنفية الحديث المرسل على المسند، لأنهما لا يرون تعارضاً بينهما فيكون الترجيح بين خبرين عاديين من وجوه أخرى، وقالوا: يقتل المسلم بالذمي[(٥)]، وعمدتهم في ذلك:

١ - أن حديث «أنا أحق من أوفى بذمته» تنصيص على وجوب القود من المسلم بقتله الذمي، وأنه مخصص لعموم قوله ﷺ: «لا يقتل مسلم بكافر» أي: أنه أريد به الكافر الحربي دون الكافر المعاهد[(٦)].

٢- أن الإجماع منعقد على قطع يد السارق من الذمي، وحرمة الدم أولى[(٧)].

٣- وردت آثار عن عمر وعلي وعثمان تدل على قتل المسلم بالذمي[(٨)].

---

(١) المرجع السابق، والكاساني: بدائع الصنائع، ٧/ ٣٥١.

(٢) الكاساني: بدائع الصنائع، ٧/ ٣٥١، ابن رشد: بداية المجتهد، ٢/ ٥٤٦.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد واليسر، باب فكاك الأسير (٣٠٤٧)، وكتاب العلم، باب كتابة العلم حديث (١١١).

(٤) ابن قدامه: المغني، ٩/ ٣٤٢.

(٥) ابن رشد: بداية المجتهد، ٢/ ٥٤٦.

(٦) المرجع السابق، والكاساني: بدائع الصنائع، ٧/ ٣٥١.

(٧) ابن رشد: بداية المجتهد، ٢/ ٥٤٦.

(٨) المرجع السابق.

والذي يترجح لنا في هذه المسألة هو قول الحنفية بوجوب القود من المسلم، لأن الأصل الشرعي العام يترجح على نص جزئي لمسألة فرعية، والأصل العام وفق القواعد المقررة شرعاً أن الذمي مواطن يعيش في كنف الدولة وتجب حمايته ورعايته، وإلا كيف يكون لهم ما لنا وعليهم ما علينا، كما أن حكمة تشريع القصاص توجب قتل المسلم بالذمي، لأن في القصاص حياة للمسلم والذمي على السواء، وحياة الذمي والمسلم هي حياة للمجتمع بأكمله، ولو قلنا بعدم قتل المسلم بالذمي لفتحنا باباً للفتنة لا يمكن إغلاقه، وعندها يلجأ أهل الذمة لطلب الحماية من أهل ديانتهم لعجزنا عن توفيرها لهم.

وبما أن الحديث عن تعارض الخبر المسند مع المرسل، أقول: ليس بالضرورة أن يترجح المسند على المرسل دائماً، بل إن المرسل قد يشهد له الثقات وقد يكون أوثق من المسند المتصل، وهذا يقتضي الترجيح بمرجحات أخرى يكون الحكم لها.

الوجه الثاني: ترجيح المرفوع[1] على المختلف في رفعه:

فالحديث المرفوع يترجح على الموقوف بلا خلاف.

والمتفق على رفعه يترجح على المختلف في رفعه ووقفه، كأن يقول بعضهم مرفوع ويقول غيرهم موقوف، لأن المرفوع متفق على حجيته وأغلب على الظن[2].

---

(١) المرفوع هو ما أضيف إلى النبي ﷺ خاصة ويدخل فيه المتصل والمرسل والمنقطع، والموقوف: هو ما يروى عن الصحابة من أقوالهم أو أفعالهم، فيوقف عليهم ولا يتجاوز به إلى رسول الله ﷺ ويصطلح أهل خراسان على الموقوف باسم الأثر، والمنقطع هو كل ما لا يتصل إسناده سواء كان يعزى إلى النبي أو إلى غيره، ولا تقوم الحجة بالمنقطع وهو الذي سقط من رواته واحد ممن دون الصحابة، ولا بالمعضل وهو الذي سقط من رواته اثنان ولا بما سقط من رواته أكثر من اثنين، لجواز أن يكون الساقط أو الساقطان أو الساقطون أو بعضهم غير ثقات(انظر: الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٦٦).

(٢) الغزالي: المستصفى، ٢/ ٦٣٨، الرازي: المحصول، ٥/ ٤٢١، الأسنوي: نهاية السول، ٢/ ٩٩٢، البدخشي: منهاج العقول، ٣/ ٢٣٣، الزركشي: البحر المحيط، ٦/ ١٥٩، السبكي الإبهاج، ٣/ ٢٢٦، الآمدي: الأحكام ٧٣٨، المرداوي، التحبير شرح التحري، ٨/ ٤١٦٢، ابن تيمية: المسودة، ١/ ٦٠٧، ابن الحاجب: مختصر المنتهي الأصولي، ٢/ ٦٥٢، الدومي: نزهة الخاطر العاطر، ص ٢٠٠، منلا خسرو: مرآة الوصول إلى علم الأصول، ٢/ ٣٨٢.

يقول الغزالي[1] (أن يتطرق الخلاف إلى أحد الخبرين أنه موقوف على الراوي أو مرفوع، فالمتفق على كونه مرفوعاً أولى).

ويقول الآمدي[2] (والمتفق على رفعه أولى لأنه أغلب على الظن).

لكن إذا كان الحديثان من طريق واحد وشهد للموقوف مرسل، هل يرجح المرفوع عليهما؟

عند من يحتج بالمرسل لا شك أنه يرجح الموقوف والمرسل على المرفوع، فيرجح به من يرجح بكثرة الرواة لأن المرسل حجة عند قوم، فإن لم يكن حجة فلا أقل من أن يكون مرجِّحاً[3].

وقد مثل الأصوليون[4] لهذا الوجه بما جاء في قراءة الفاتحة للمصلين، حيث ورد فيها:

١- عن عبادة بن الصامت أن النبي ﷺ قال «لا صلاة لمن لم يُقرأ بفاتحة الكتاب»[5].

٢- وعن جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ قال: «كل صلاة لا يقرأ فيها بأم الكتاب فهي خداج إلا أن تكون وراء الإمام»[6].

---

(١) الغزالي: المستصفى، ٢/ ٦٤٠.

(٢) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ص ٧٣٨.

(٣) المرجع السابق.

(٤) السبكي في الإبهاج، ٣/ ٢٢٦، الزركشي في البحر المحيط، ٦/ ١٥٩.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم حديث(٧٥٦) ومسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة، وإن لم يحسنها قرأ ما تيسر من غيرها حديث (٣٩٤)، والترمذي في جامعه، كتاب الصلاة، باب ما جاء في أنه لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، حديث رقم (٢٤٧)، وقال حديث حسن صحيح، والعمل عليه عند أكثر أهل العلم.

(٦) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة، وإن لم يحسنها قرأ ما تيسر من غيرها، حديث رقم(٢٤٧).

فرجح الشافعية ومن معهم حديث عبادة لأنه متفق على رفعه، وقالوا: لا بد من قراءة الفاتحة في الصلاة، وأن المأموم يقرأ خلف الإمام.

أما حديث جابر فإنه مختلف في رفعه فلم يرفعه عن مالك غير يحيى بن سلام وهو في الموطأ موقوف[1]، وقد قيل: وهم يحيى بن سلام عن مالك في رفعه ولم يتابع عليه ويحيى كثير الوهم[2]

المطلب الثالث

الوجوه المعتبره بمزية السند

سأبين في هذا المطلب ميزة السند من حيث اعتباره عند الأصوليين كقلة الوسائط أو الطبقات، وسند أهل المدينة على غيرهم، وسند الصحيحين على غيرهما، ذاكراً أقوال الأصوليين وأدلتهم، مدعماً ذلك بالأمثلة والشواهد.

الوجه الأول: علو الإسناد (قلة الوسائط):

ويقصد بعلو الإسناد، أي: قلة الوسائط بين الراوي للمجتهد وبين النبي ﷺ[3].

فهل يرجح الخبر بميزة علو إسناده على غيره؟

١ - مذهب الجمهور أن الخبر الذي علا إسناده يرجح على غيره، أي: أن الخبر الذي قَلَّت فيه الوسائط يرجح على الخبر الذي كثرت فيه الوسائط، لأن احتمال الغلط والخطأ فيما قَلَّت وسائطه أقل[4].

(١) الزركشي: البحر المحيط، ٦/ ١٥٩.

(٢) السبكي: الإبهاج، ٣/ ٢٢٦.

(٣) المحلي: شرح المحلي على متن جمع الجوامع، ٢/ ٣٦٣، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير، ٢٧٣.

(٤) الرازي: المحصول، ٥/ ٤١٤، الأسنوي: نهاية السول، ٣/ ٩٨٣، الزركشي: البحر المحيط، ٦/ ١٥٢، السبكي: الإبهاج، ٣/ ٢١٩، البدخشي: مناهج العقول، ٣/ ٢٢٥، الآمدي: الإحكام، ٧٣٨، أبن أمير الحاج: التقرير والتحبير، ٣/ ٢٧، المرداوي: التحبير شرح التحرير، ٨/ ٤١٦١، ابن الحاجب: مختصر المنتهي الأصولي، ٢/ ٦٥١، الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٢٧٦.

يقول الرازي[1]: (فإنه مهما كانت الرواة أقل: كان احتمال الكذب والغلط أقل، ومهما كان ذلك أقل كان احتمال الصحة أظهر، وإذا كان أظهر وجب العمل به).

ويقول الآمدي[2]: (أن يكون أحد الخبرين أعلى إسناداً من الآخر فيكون أولى لأنه كلما قَلَّت الرواة، كانت أبعد عن احتمال الغلط والكذب).

فعلو الإسناد ميزة جيدة للسند يقوى بها على غيره، وقد كان الحفاظ يطلبون ذلك ويفتخرون به ويسافرون لأجله والوقوف عليه.

يقول السبكي[3] (وما برحتْ الحفاظ الجهابذة تطلب علو الإسناد وتفتخر به وتركب القفاز وتنادي عند الديار في تحصيله).

٢- أما مذهب الحنفية فلا يرون الترجيح بعلو الإسناد، لأنه ربما تكون الوسائط القليلة كثيرة النسيان قليلة الضبط، وقد تكون الكثرة قوية الحفظ، لذلك فإن الاعتبار في الرواة هو الفقاهة وقوة الحفظ، لا لقلة الوسائط ولا لكثرتها[4].

وقد مثل الأصوليون[5] لهذا الوجه بمسألة إفراد الأذان وتثنيه الإقامة، حيث ورد فيها خبران:

الأول: رواه عامر الأحول عن مكحول أن أبا محريز حدثه أن أبا محذورة حدثه «أن رسول الله ﷺ علمَّه الأذان والإقامة فذكر أن الإقامة مثنى مثنى»[6].

---

(١) الرازي: المحصول، ٥/ ٤١٤.
(٢) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ص ٣٧٨.
(٣) السبكي: الإبهاج، ٣/ ٢١٩.
(٤) الكاساني: بدائع الصنائع، ١/ ٢٢١.
(٥) السبكي: الإبهاج، ٣/ ٢١٩.
(٦) أخرجه مسلم في صحيحة، كتاب الصلاة، باب صفة الأذان، حديث (٣٧٩) والترمذي في جامعه، كتاب الصلاة، باب ما جاء في الترجيح في الأذان (١٩١) وقال حديث صحيح، وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب كيف الأذان، حديث (٥٠٠).

الثاني: روى خالد الحذاء عن أبي قلابة عن أنس بن مالك قال: أمر النبي ﷺ بلالاً أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة [1].

فقال الشافعي: الإقامة فرادى لما روى خالد الحذاء عن أبي قلابة عن أنس، فخالد بينه وبين النبي ﷺ ثلاثة، أما عامر الأحول فبينه وبين النبي ﷺ أربعة مع أن خالداً وعامراً متعاصران، روى عنهما شعبة، فرجح حديث خالد لعلو إسناده[2]، وهذا هو مذهب الجمهور عدا الحنفية [3].

بينما أخذ الحنفية بحديث عامر الأحول لأنهم لا يعتمدون علو الإسناد مرجحاً، بل يكون التقديم بفقه الراوي وحفظه، وأن إفراد الإقامة بدعة ظهرت مع بني أمية [4].

ويمثل لهذا الوجه أيضاً بما مر في السابق بمسألة رفع اليدين عند الركوع، فقد جاء فيها خبران:

الأول: عن الزهري عن سالم عن أبيه عن الرسول ﷺ «أنه كان يرفع يديه حذو منكبيه إذا افتتح الصلاة وإذا كبر للركوع وإذا رفع رأسه منه» [5].

الثاني: عن حماد عن إبراهيم عن علقمة والأسود عن ابن مسعود «أن رسول الله ﷺ كان لا يرفع يديه إلا عند افتتاح الصلاة ثم لا يعود لشيء من ذلك» [6].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحة، كتاب الأذان، باب الأذان مثنى مثنى، حديث (٦٠٥)، ومسلم في صحيحة، كتاب الصلاة، باب الأمر بشفع الأذان والإقامة، حديث (٣٧٨)، وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب الإقامة، حديث (٥٠٩)، والترمذي في جامعه، كتاب الصلاة، باب ما جاء في إفراد الإقامة، حديث (١٩٣)، وقال عنه: حسن صحيح، وهو قول أكثر: أهل العلم من الصحابة التابعين وبه يقول مالك الشافعي وأحمد.

(٢) السبكي: الإبهاج، ٣/ ٢١٩.

(٣) الكاساني: بدائع الصنائع، ١/ ٢٢١، ابن قدامه: المغني، ١/ ٤٥١، ابن رشد بداية المجتهد، ١/ ١٥٩.

(٤) الكاساني: بدائع الصنائع، ١/ ٢٢١.

(٥) سبق تخريجه، ص١٠٢.

(٦) سبق تخريجه، ص١٠٢.

فرجح الجمهور حديث ابن عمر من عدة وجوه[1] ومن بينها أنه أعلى إسناداً من حديث ابن مسعود فقد التقى الإمام الأوزاعي بأبي حنيفة، فقال الأوزاعي: ما بالكم لا ترفعون عند الركوع والرفع منه؟ فقال أبو حنيفة: لم يصح عن الرسول ﷺ في ذلك شيء فقال الأوزاعي: كيف لم يصح وقد حدثني الزهري عن سالم عن أبيه عن رسول الله ﷺ، أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وعند الركوع وعند الرفع منه، فقال أبو حنيفة: حدثنا حماد عن إبراهيم عن علقمة والأسود، عن عبد الله بن مسعود أن النبي ﷺ كان لا يرفع يديه إلا عند افتتاح الصلاة ثم لا يعود لشيء من ذلك، فقال الأوزاعي: أحدثك عن الزهري عن سالم عن أبيه، وتقول: حدثني حماد عن إبراهيم فقال له أبو حنيفة: كان حماد أفقه من الزهري، وكان إبراهيم أفقه من سالم، وعلقمة، ليس دون ابن عمر في الفقه، وإن كان لابن عمر صحبته وله فضل صحبته فالأسود له فضل كثير وعبد الله عبد الله.

فرجح أبو حنيفة بفقه الرواة، ورجح الأوزاعي بعلو الإسناد[2]، فتبين أن الأوزاعي فضَّل علو الإسناد على فقه الرواة وهي ميزة فضلها الحفاظ وارتحلوا لأجلها، بينما لم يعتبر الحنفية علو الإسناد وجهاً مرجحاً فرجحوا بفقه الرواة[3].

الوجه الثاني: ترجيح ما سلم سنده من الاضطراب على غيره:

فالحديث الذي سلم سنده من الاختلاف يقدم على الحديث المختلف في سنده[4]، واضطراب السند ناتج عن اضطراب أسماء الرواة أو عن رفعهم للحديث أو إرسالهم له يقول الغزالي[5]: (اضطراب السند بأن يكون في أحدهما ذكر رجال تلتبس أسماؤهم ونعوتهم وصفاتهم بأسماء قوم ضعفاء وصفاتهم، بحيث يعسر التمييز).

(١) لمعرفة هذه الوجوه يراجع ص٢٦١-٢٦٢ من هذه الرسالة.

(٢) الأنصاري: فواتح الرحموت، ٢/ ٣٨٨.

(٣) المرجع السابق.

(٤) انظر البناني: حاشية البناني، ٢/ ٣٦٥، البدخشي: منهاج العقول، ٣/ ٢٥٧، الأسنوي: نهاية السول، ٢/ ٩٩٢، الزركشي: البحر المحيط، ٦/ ١٥٧، الآمدي: الأحكام، ص ٧٣٦، الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٢٧٧.

(٥) الغزالي المستصفى، ٢/ ٦٨٣.

وهذا الوجه غير الوجه الذي ذكر في المبحث السابق وهو الراوي الذي لم يضطرب لفظه إنما هنا المضطرب هو السند برجاله.

يقول الآمدي[1]: إذا كان في رواة أحد الخبرين من يلتبس اسمه باسم بعض الضعفاء بخلاف الآخر، فالذي لا يتلبس اسمه أولى، لأنه أغلب على الظن).

ويمثل لهذا الوجه بما جاء في مسألة تحديد المهر، حيث ورد فيها خبران:

الأول: عن سهل بن سعد قال: زوج رسول الله ﷺ رجلاً امرأة بخاتم من حديد[2].

الثاني: عن علي أن رسول الله ﷺ قال: «لا مهر أقل من عشرة دراهم»[3].

فرجح الجمهور[4] غير الحنفية حديث سهل لما يلي: [5]

١- أن حديث سهل ليس في سنده رجال مختلف في أسمائهم مع غيرهم من الضعفاء بينما حديث علي في سنده رجال مختلف في أسمائهم، مما جعل سند الحديث مضطرباً، فداود الأودي أحد رجال السند هذا الاسم يطلق على اثنين:

أحداهما: داود بن زيد وهو ضعيف.

الثاني: داود بن عبد الله وقد وثقه أحمد.

٢- أن الحديث في سنده ضعفاء ومنكرين فمبشر بن عبيد وحجاج بن أرطأة ضعيفان، وقد اشتهر حجاج بالتدليس، ومبشر متروك.

---

(١) الآمدي: الأحكام، ٧٣٦.

(٢) سبق تخريجه، ص٢٥٧.

(٣) سبق تخريجه، ص٢٥٧.

(٤) انظر ابن قدامه: المغني، ٨/ ١٣- ١٤، ابن رشد: بداية المجتهد، ٢/ ٢٧، الكاساني: بدائع الصنائع، ٢/ ٤٠٩

(٥) انظر الشوكاني: نيل الاوطار، ٤/ ١٩٥، ابن حجر: فتح الباري، ٩/ ٢٤٧.

ولا شك أن رأي الجمهور هو الأقوى لقوة أدلتهم ولسلامة سند الحديث من الاضطراب وعليه فلا حد لأقل المهر.

ويمثل لهذا الوجه أيضاً بما جاء في **مسألة القهقهة في الصلاة.**

روى شعبة عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة عن الرسول ﷺ أنه قال: «لا وضوء إلا من صوت أو ريح» [1] وروى بقية عن محمد الخزاعي عن الحسن عن عمران بن حصين أن الرسول ﷺ قال: «لرجل ضحك في صلاته» «أعد وضوءك»[2].

وقد رجح الجمهور حديث شعبة بن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة لما يلي:

١- أن شعبة من الأئمة المشهورين، بينما محمد الخزاعي من المجهولين[3].

٢- أن حديث بقية مضطرب السند فروايته مدارها على أبي العالية يرويه مرة عن محمد بن سيرين ومرة عن حفصة بنت سيرين ومرة يرسله وقال الشافعي: لا يحتج به وأسانيده ضعيفة»[4].

٣- أن طرق الحديث مرسلة من طريق أبي العالية والحسن وهما لا يباليان عمن أخذا [5].

وعليه نؤيد ما رجحه الجمهور[6] ونقول: ليس في القهقهة وضوء؛ لأنه ليس بحَدَثٍ.

---

(١) سبق تخرجه، ص٢٤٥.

(٢) ضعيف انظر الزيلعي، نصب الراية ١/ ٥٩ والبيهقي، السنن الكبرى ١/ ١٢٤، وسبق تخريجه ص٢٥١.

(٣) السبكي: الإبهاج، ٣/ ٢٢٤.

(٤) الزيلعي: نصب الراية، ١/ ٥٩، البيهقي: السنن الكبرى، ١/ ١٤٤.

(٥) ابن قدامه: المغني، ١/ ٢٠١.

(٦) خلافاً لمذهب الحنفية (انظر: ابن قدامه: المغني، ١/ ٢٠١).

الوجه الثالث: ترجيح ما روي في الصحيحين على غيرهما:

يرى الجمهور ترجيح الخبر المروي في الصحيحين على الصحيح في غيرهما لتلقي الأمة لهما بالقبول واعتبارهما أصح الكتب بعد القرآن.[1] يقول الآمدي[2] «أن يكون أحدهما مسنداً إلى كتاب موثوق بصحته كمسلم والبخاري والآخر مسنداً إلى كتاب غير مشهور بالصحة ولا بالسقم كسنن أبي داود ونحوها فالمسند إلى الكتاب المشهور بالصحة أولى».

وقد رتب بعض الأصوليين لهذا الوجه كالتالي:[3] ما رواه الشيخان يرجح على غيرهما، وقيل: البخاري فمسلم فشرطهما، فشرط البخاري، فمسلم، والمراد بالشرط هنا الرجال الذين رووا عنهم.

ولكن الحنفية اعترضوا على هذا الوجه واعتبروه تحكماً فالإمام مسلم أخرج عن كثير في كتابه ممن لم يسلم من غوائل الجرح، وكذا في البخاري جماعة تكلم فيهم فدار الأمر في الرواة على اجتهاد العلماء فيهم وكذا في الشروط. أما تلقي الأمة لجميع ما في كتابيهما ممنوع من وجهين:

١ - إما لرواتهما وقد تكلم في بعضهم.

٢ - وإما لمتون أحاديثهما فلأنه لم يقع الإجماع على العمل بمضمونها ولا على تقديمها على معارضيها[4].

---

(١) الآمدي: الأحكام ٧٣٨، ابن الحاجب: مختصر المنتهي الأصولي، ٢/ ٦٥١، العطار: حاشية العطار، ٢/ ٤١٠، البدخشي: مناهج العقول، ٣/ ٢٣٤، البناني، حاشية البناني، ٢/ ٣٦٥، الأنصاري: فواتح الرحموت، ٢/ ٣٩١، المرداوي: التحبير شرح التحرير، ٨/ ٤١٦٢، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٣/ ٣٠، الأسنوي: نهاية السول، ٢/ ١٠٠٩، المحلي: شرح المحلي على جمع الجوامع، ٢/ ٤١٠، منلاخسرو مرآة الوصول إلى علم الأصول، ٢/ ٢٨، الشوكاني: إرشاد الفحول، ص٢٧٨.

(٢) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ٧٣٨.

(٣) المرداوي: التحبير شرح التحرير، ٨/ ٤١٦٢، العطار: حاشية العطار، ٢/ ٤١٠.

(٤) ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير، ٣/ ٣٠.

ثم إن كثيراً من الأحاديث أخرجت في الصحيحين ولم ترجح على غيرهما، فلا يتم هذا النوع من الترجيح، فيكون أي تسمية هذا الوجه الترجيح بالنسبة إلى كتاب معروف بالصحة (كالصحيحين) على ما لم ينسب إلى كتاب. لا أن مرويات الصحيحين راجحة على مرويات أئمة آخرين فإن هذا لا يساعد عليه العقل ولا النقل، ولا عمل من يعتد بعملهم، جاء في شرح مسلم الثبوت[1]: (والأفحش من هذا ترجيح ما في الصحيحين المروي برجالهما أو شرطهما، وهذا محض تحكم، كيف ولم يسلم كثير من شيوخ مسلم من غوائل الجرح، وفي صحيح البخاري جماعة تكلم فيهم، كيف يكون المروي عن هذه الرجال المختلف فيهم مقدماً على مروي غيرهما متفق على صحتهم).

ونرى أن استدلال الحنفية وردهم على الجمهور هو عين الصواب، فقد نترك حديثاً في غير الصحيحين يكون العمل به أولى. فيكون الوجه الحق في هذا الوجه أن ذلك راجع إلى غلبة ظن المجتهد.

ويؤيدنا في ذلك أن الشيخ جلال الدين السيوطي، قال: ومع ذلك فكم من رجل أخرج له أبو داود والترمذي تجنب النسائي إخراج حديثه، بل تجنب النسائي إخراج حديث جماعة من رجال الصحيحين وقيل: إن لأبي عبد الرحمن شرطاً في الرجال أشد من شرط البخاري ومسلم»[2].

وأصح ما يمثل لهذا الوجه ما جاء في صلاة الكسوف حيث ورد فيها صفتان للركوع:

الأول: عن عائشة أن رسول الله ﷺ صلىّ أربع ركعات في ركعتين وأربع سجدات[3].

(١) الأنصاري، فواتح الرحموت ٢/ ٣٩١.
(٢) السيوطي، جلال الدين، شرح السيوطي لسنن النسائي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥، ١/ ٣.
(٣) سبق تخرجه، ص٢٦٨.

الثاني: عن سمرة بن جندب قال: صلَّى رسول الله ﷺ في كسوف ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين[1] فرجح الجمهور عدا الحنفية حديث عائشة من عدة وجوه[2]:

١- كثرة رواة حديث تكرار الركوع وهم أجل وأخص برسول الله ﷺ.

٢- أن حديث عائشة مخرج في الصحيحين بينما حديث سمرة ليس في الصحيحين.

٣- أن حديث عائشة متضمن لزيادة يجب الأخذ بها.

٤- أن حديث عائشة سالمٌ من العلة والاضطراب وهو أصح اسناداً.

بينما لم يرجح الحنفية ما جاء في الصحيحين على غيرهما - حديث عائشة - فأخذوا بحديث سمرة لقربه، وأن الحال - الصلاة - هو أكشف للرجال، فكان تقديم سمرة على عائشة هو الأصوب، وأن عائشة كانت في خير صفوف النساء[3].

جاء في مسلم الثبوت وشرحه[4] (لا يتم هذا النحو من الترجيح ويكون بالنسبة إلى كتاب معروف بالصحة كالصحيحين على ما لم ينسب إلى كتاب، لا أن مرويات الصحيحين راجحة على غيرهما).

الوجه الرابع: ترجيح رواية أهل المدينة على غيرهم:

فالخبر الذي يرويه أهل المدينة ويعملون به يرجح على غيره لأنهم أعلم بالسنة؛ والرسول ﷺ مات بينهم، فالظاهر أن ما رووه يكون ناسخاً لغيره وهذا ما اختاره أكثر أهل العلم[5]، يقول الإمام أحمد: إذا روى أهل المدينة خبراً ثم عملوا به فهو أصح ما يكون)[6].

---

(١) سبق تخريجه، ص٢٦٨.

(٢) انظر: الشوكاني: نيل الأوطار، ١/ ٦٣، ابن حجر. فتح الباري ٢/ ٦٣٣، ابن قدامة، المغني ٢/ ٢٧٦.

(٣) ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير، ٣/ ٣٠، الكاساني، بدائع الصنائع ١/ ٤١٦.

(٤) الأنصاري: فواتح الرحموت، شرح مسلم، الثبوت، ٢/ ٣٩١.

(٥) الغزالي: المستصفى، ٢/ ٦٤٠، ابن تيمية: المسودة، ١/ ٦١٢، المرداوي: التحبير شرح التحرير، ٨/ ٤١٥٩.

(٦) ابن تيمية، المسودة، ١/ ٦٠٤.

ويقول الغزالي[1]: (أن يكون أحدهما على وفق عمل أهل المدينة، فهو أقوى لأن ما رآه مالك حجة وإجماعاً، إن لم يصلح حجة فيصلح للترجيح، لأن المدينة دار الهجرة ومهبط الوحي الناسخ، فيبعد أن ينطوي عليهم)

واعتبر البعض[2] أن رواية أهل الحرمين مقدمة على رواية غيرهما، جاء في المسودة [3] (يقدم أحد الراويين بكونه من أهل الحرمين).

واعتبر الحنفية رواية أهل الكوفة مقدمة على رواية غيرهم، ويرجحون خبرهم وعملهم إلى زمن أبي حنيفة قبل ظهور البدع [4].

ويمثل لهذا بمسألة عتق بريرة، حيث رجحت رواية القاسم وعروة «أنها أعتقت وكان زوجها عبدا»[5] على رواية الأسود «أن زوجها كان حراً[6]» وذلك لما يلي:

١ - أن رجال سند الحديث هم من أهل المدينة، وأنهم قد عملوا به[7]، وقد قال الإمام أحمد(إذا روى أهل المدينة خبراً ثم عملوا به فهو أصح ما يكون[8].

٢ - لأن القاسم وعروة هما أعرف بحديث عائشة، ويتيسر لهما من المشاهدة والمشافهة ما لم يحصل للأسود، فكانا يسمعان منها من غير حجاب [9].

ولتفضيل رواية أهل المدينة على رواية أهل الكوفة، اختلف العلماء في مسألة الجمع بين المغرب والعشاء في مزدلفة.

---

(١) الغزالي: المستصفى، ٢/ ٦٤٠

(٢) المرداوي: التحبير شرح التحرير، ٨/ ٤١٥٩، ابن تيمية: المسودة، ١/ ٦٠٤.

(٣) ابن تيمية، المسودة، ١/ ٦١٣.

(٤) ابن تيمية، المسودة، ١/ ٦١٣ ابن اللحام: المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد، ص١٧١.

(٥) سبق تخريجه، ص٢٣٦.

(٦) سبق تخريجه، ص٢٣٧.

(٧) ابن حجر: فتح الباري، ٩/ ٤٨١.

(٨) ابن تيمية، المسودة، ١/ ٦١٣.

(٩) راجع ما تقدم، ص٢٣٦-٢٣٨، من هذه الرسالة.

فقد روى جابر أن رسول الله ﷺ أتى المزدلفة فصلى بها المغرب والعشاء بآذان واحد وإقامتين ولم يُصَلِّ بينهما [1].

بينما يروي عبد الرحمن بن يزيد أن عبد الله بن مسعود حج، فأتى المزدلفة، فأمر رجلاً فأذن وأقام، ثم صلى المغرب وصلى بعدها ركعتين، ثم دعا بعشائه فتعشى، ثم أمر رجلاً فأذن وأقام [2].

فرجح الجمهور حديث جابر من وجوه:

١- أنه من رواية أهل المدينة، بل أنهم رووه مرفوعاً، بينما حديث ابن مسعود موقوفاً وهو رواية أهل الكوفة [3].

٢- كما رجح حديث جابر لأنه أكثر استقصاءً وأحسن سياقاً في رواية حجة النبي ﷺ [4].

وقد استنكر على الإمام مالك في ترجيحه حديث ابن مسعود لمجرد اشتماله على زيادة غير منافية، إذ كيف يقدم رواية أهل الكوفة الموقوفة على رواية أهل المدينة المرفوعة [5].

---

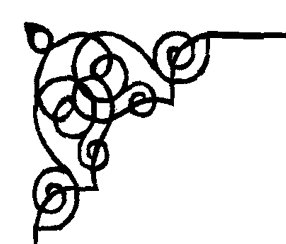
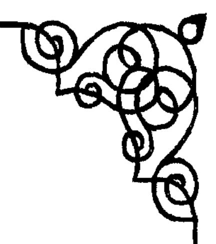
(١) سبق تخريجه، ص٢٩٨.

(٢) سبق تخريجه، ص٢٩٨.

(٣) ابن قدامه: المغني، ٣/ ٤٤٧.

(٤) النووي: شرح صحيح مسلم، ٨/ ١٩٢، ابن حجر: فتح الباري، ٣/ ٦٢٦.

(٥) ابن قدامه: المغني، ٣/ ٤٤٧.

الفصل الثاني

مسالك الترجيح الخاصة بالمتن

وفيه أربعة مباحث:

- المبحث الأول: المسالك المتعلقة باللفظ
- المبحث الثاني: المسالك المتعلقة بحال ورود الخبر
- المبحث الثالث: المسالك المتعلقة بتقديم القول على الفعل والتقرير
- المبحث الرابع: المسالك المتعلقة بدلالة اللفظ



المبحث الأول

المسالك المتعلقة باللفظ

ونقصد بها المسالك المتعلقة بلفظ متن الحديث، والمتن لا يخلو من أحد أمرين:

- إما أن تصاحبه قرينة.
- وإما أن يكون مجرداً عنها.

لذلك سأجعل هذا المبحث في مطلبين:

الأول: في الوجوه المعتبرة لميزة اللفظ.

الثاني: في الوجوه المعتبرة في القرائن المصاحبة للفظ.

المطلب الأول

الوجوه المعتبرة لميزة اللفظ

ونعني بميزة اللفظ، أي: المروي بلفظه الفصيح على غيره عن رسول الله ﷺ، والمروي بلفظه على معناه، وما اتفق الرواة عليه، وما كان سالماً من الاضطراب على غيره؛ سأجعل لذلك أربعة وجوه، مبيناً أقوال الأصوليين فيها وضارباً على ذلك الأمثلة والشواهد من السنة النبوية.

الوجه الأول: ترجيح اللفظ الفصيح على غيره:

قد يكون اللفظ فصيحاً وقد يكون أفصح؛ فاتفق الأصوليون[1] على تقديم

---

(١) الرازي: المحصول، ٥/ ٤٢٨، السبكي، الإبهاج، ٣/ ٢٢٩، ابن السبكي: جمع الجوامع، ٢/ ٤١٠، المحلي: شرح المحلي على متن جمع الجوامع، ٢/ ٤١٠، البناني: حاشية ألبناني، ٢/ ٣٦٦، البدخشي: مناهج العقول، ٣/ ٢٣٧، الأسنوي: نهاية السول، ٢/ ٩٩٧، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير، ٣/ ٣١، المرداوي: التحبير شرح التحرير، ٨/ ٤١٧٩، الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٢٧٨.

الفصيح[1] على الركيك[2]، وقبل البعض[3] الركيك وحمله على أن الراوي رواه بلفظ نفسه، ولا يشترط للراوي أن يأتي بلفظ مساو في الفصاحة، وبالإجمال فإن الأصوليين أجمعوا على ترجيح الفصيح على غيره، يقول الأسنوي[4] (فإن الفصيح مقدم إجماعاً للاتفاق على قبوله).

وسبب تقديم الفصيح على غيره[5]:

١ - الفصيح متفق عليه وغير مختلف فيه.

٢ - أن الرسول ﷺ كان أفصح الناس، وغير الفصيح لا يناسب كلامه. يقول الإمام الرازي[6]: (لأنه ﷺ كان أفصح العرب، فلا يكون ذلك كلاماً له).

أما هل يقدم الأفصح على الفصيح؟

قال البعض: يقدم الأفصح على الفصيح، ولكن ما عليه جمهور الأصوليين أن الأفصح لا يترجح على الفصيح، لأن الرجل الفصيح لا يجب أن يكون كل كلامه أفصح[7].

يقول الإمام الرازي[8]: (وهو ضعيف لأن الفصيح لا يجب في كل كلامه أن يكون كذلك).

---

(١) والفصيح هو البليغ، واللسان الفصيح، أي: الطلق، (انظر الرازي: مختار الصحاح، ص ٥٠٤).
(٢) الركيك هو الضعيف والرقيق، (انظر الرازي: مختار الصحاح، ص ٢٥٥).
(٣) السبكي: الإبهاج، ٣/ ٢٢٩.
(٤) الأسنوي: نهاية السول، ٢/ ٩٩٧.
(٥) الرازي: المحصول، ٥/ ٤٢٨، البدخشي: مناهج العقول، ٣/ ٢٣٧.
(٦) الرازي المحصول، ٥/ ٤٢٨.
(٧) يراجع الرازي: المحصول، ٥/ ٤٢٨، السبكي: الإبهاج، ٣/ ٢٢٩، ابن السبكي: جمع الجوامع، ٢/ ٤١٠، العطار، حاشية العطار، ٢/ ٤١٠، البدخشي: مناهج العقول، ٣/ ٢٣٧، الأسنوي: نهاية السول، ٢/ ٩٩٧، الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٢٧٨.
(٨) الرازي، المحصول، ٥/ ٤٢٨.

ويؤكد ذلك الإمام السبكي فيقول[1]: (والحق أنه لا يرجح به، لأن البليغ قد يتكلم بالأفصح وقد يتكلم بالفصيح، لا سيما إذا كان مع ذوي لغة لا يعرفون سوى تلك اللفظة الفصيحة، فإنه يقصد إفهامهم).

ويقول البدخشي[2]: (فلأنه لا يجب أن يتساوى جميع طبقات كلام الفصيح، بل يجوز أن يكون بعضها أفصح من البعض كاختلاف آيات القرآن في البلاغة وإن اشترك الكل في حد الإعجاز).

ومثل الأصوليون[3] لهذا الوجه، بما جاء في مسألة **الصيام في السفر**، حيث يروي كعب بن عاصم الأشعري عن رسول الله ﷺ أنه قال «ليس من أم بر أم صيام في أم سفر»[4]، وأراد «ليس من البر الصيام في السفر[5]».

وقد أتى بهذه اللفظة إذا خاطب بها أهلها، وهي لغة الأشعريين يقلبون اللام ميماً[6]. فاعتبر الأصوليون أن هذا اللفظ ليس فصيحاً وإن عدَّ بلغة الأشعريين فصيحاً. لذلك فإن الحديث المشهور «ليس من البر الصيام في السفر» هو المقدم عليه لأنه الأفصح، لذلك قال الزهري: (أخبرني صفوان بن عبد الله فذكر بإسناده «ليس من البر الصيام في السفر» قال سفيان فذكر لي أن الزهري كان يقول: ولم أسمع أنا منه «ليس من أم بر أم صيام في أم سفر»[7].

---

(١) السبكي، الإبهاج، ٣/ ٢٢٩.

(٢) البدخشي، مناهج العقول، ٣/ ٢٣٧.

(٣) السبكي، في الإبهاج ٣/ ٢٢٩.

(٤) الطحاوي: شرح معاني الآثار، ٢/ ٦٣، قال سفيان ذكر لي أن الزهري كان يقول ولم أسمع أنا منه (أي صفوان) ليس من أم بر أم صيام في أم سفر.

(٥) البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ لمن ظلل عليه واشتد الحر: ليس من البر الصوم في السفر (١٩٤٦) ومسلم في صحيحه، كتاب الصيام: باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر في غير معصية (١١١٥)، أبو داوود في سننه، كتاب الصوم: باب اختيار الفطر، حديث (٢٤٠٧).

(٦) السبكي، الإبهاج، ٣/ ٢٣٠.

(٧) الطحاوي، شرح معاني الآثار ٢/ ٦٣.

وقد ترتب على هذا الحديث الاختلاف في حكم الصيام للمسافر فذهب قوم إلى الإفطار في رمضان للمسافر وزعموا أن ذلك أفضل من الصيام، واحتجوا لذلك بهذا الخبر، حتى قال لبعضهم: إن من صام في السفر لم يجزه الصوم وعليه قضاؤه[1].

ولكن هذا تحميل بعيد للحديث إذ إن الأخبار بينت أن بعض الناس كان يصوم وبعضهم يفطر في السفر[2] وهذا أيضاً ما كان يفعله رسول الله ﷺ[3]. وأن الإفطار للمسافر يرخص في حال التعب أو القتال، فقد سيق حديث «ليس من البر...» عندما رأى رسول الله ﷺ رجلاً اجتمع الناس عليه، وقد ظلل عليه فقال: «ماله ؟» قالوا: رجل صائم، فقال رسول الله ﷺ، «ليس من البر الصيام في السفر»[4].

وقد سأل حمزة الأسلمي رسول الله ﷺ عن الصيام في السفر؟ فقال: «إن شئت فصم وإن شئت فأفطر[5]»، فدل ذلك على أن الإفطار للمسافر رخصة من الله[6]، ولكن مع الأخذ في الاعتبار أن الرخص لا تناط بالشك[7] فمن شك في جواز الإفطار وجب عليه الصيام.

الوجه الثاني: ترجيح الخبر المروي باللفظ على المروي بالمعنى:

يرجح الخبر المحكي بلفظ رسول الله ﷺ على الخبر المروي بالمعنى، لأن رواية اللفظ أضبط وأغلب على الظن بقول رسول الله ﷺ[8].

---

(١) المرجع السابق.

(٢) مسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب جواز الصيام والفطر في رمضان، (١١١٦) و(١١١٧).

(٣) مسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب جواز الصيام والفطر في رمضان، (١١١٣).

(٤) سبق وهو تكملة لحديث «ليس من البر الصيام في السفر».

(٥) مسلم في صحيحه كتاب الصيام، باب التخيير في الصوم والفطر في السفر (١١٢١).

(٦) روى المنذري، الحافظ زكي الدين في الترغيب والترهيب، تحقيق مصطفى عمارة، طبعة دار الريان، القاهرة، ١٩٩٧ (وعليكم برخصة الله التي رخص لكم) كتاب الصوم، ج ٢/ ١٣٣.

(٧) أبو صفية عبد الوهاب، شرح الأربعين النووية في ثوب جديد، ط / ٣، دار البشير، عمان، ١٩٩٥، ص ١٦٥.

(٨) الرازي: المحصول، ٥/ ٤٢٢، الزركشي: البحر المحيط، ٦/ ١٥٩، ابن الحاجب: مختصر المنتهى الأصولي، ٣/ ٦٥٣، الأنصاري: فواتح الرحموت، ٢/ ٣٨٥، الآمدي: الأحكام، ٧٣٨، =

يقول الآمدي: [1] (أن تكون رواية أحد الخبرين بلفظ النبي ﷺ والآخر بمعناه، فرواية اللفظ أولى لكونها أضبط وأغلب على الظن بقول الرسول ﷺ).

وكذلك يترجح المروي باللفظ على الذي يحتمل أن يكون قد روي بالمعنى، لأن المحكي باللفظ مجمع على قبوله بخلاف المحكي بالمعنى[2].

يقول الإمام الرازي[3]: (أن يروي أحدهما الخبر بلفظه، والآخر بمعناه أو يحتمل أن يكون قد رواه بمعناه: فالأول أولى).

ويدخل في هذا الوجه: ترجيح الحديث المنسوب للنبي ﷺ نصاً وقولاً على ما ينسب إليه اجتهاداً.

يقول الإمام الرازي[4]: (أن يكون أحد الخبرين منسوباً إليه قولاً، والآخر اجتهاداً بأن يروي أنه وقع ذلك في مجلس الرسول ﷺ فلم ينكر عليه، فالأول أولى لأنه أقل احتمالاً).

ويقول الغزالي[5]: (أن يكون منسوباً إليه نصاً وقولاً، والآخر ينسب إليه اجتهاداً، بأن يروي أنه كان في زمانه أو في مجلسه ولم ينكره، فما نسب إليه قولاً ونصاً أقوى، لأن النص غير محتمل، وما في زمانه ربما لم يبلغه، وما في مجلسه ربما غفل عنه).

ويدخل في هذا الوجه أيضاً ما سمعه الراوي بنفسه أو فهم من أمره أو فعله فقال: أمر رسول الله ﷺ بكذا أو نهى عن كذا، وهذا يرجح على ما نقل إليه من غيره[6].

= منلاخسرو: مرآة الأصول، ٢/ ٣٨٢، التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح، ٢/ ٣٠٩، المستصفى، ٢/ ٣٠٩، الأسنوي: نهاية السول، ٢/ ٩٩٣.

(١) الآمدي: الأحكام، ص ٧٣٨.

(٢) الأسنوي: نهاية السول، ٢/ ٩٩٣.

(٣) الرازي: المحصول، ٥/ ٤٢٢.

(٤) المرجع السابق.

(٥) الغزالي: المستصفى، ٢/ ٦٣٩.

(٦) التفتازاني، سعد الدين، حاشية التفتازاني على شرح العضد والمختصر لابن الحاجب، تحقيق محمد حسن إسماعيل، ط ١، دار الكتب العلمية، ج ٣/ ٦٥٣.

ويمكننا أن نضرب **مثالاً** لهذا الوجه بما تناقله البعض من منكري الترجيح ويتناقله الناس على أنه حديث نصاً عن رسول الله ﷺ وهو «نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر».

فهذا ليس للفظه أصل عن رسول الله[1] ﷺ، لكنه هو معناه، واللفظ الصريح الصحيح المنسوب للنبي ﷺ هو قوله: «إنما أنا بشر وإنه يأتيني الخصم فلعل بعضهم أن يكون أبلغ من بعض، فأحسب أنه صادق فأقضي له، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار»[2]، فلو تعارض الحكم الثابت بمقتضى الرواية الأولى مع الثابت بمقتضى الرواية الثانية، فإنه يقدم ما ثبت بالرواية الثانية لكونه مروي باللفظ.

الوجه الثالث: ترجيح ما اتفق الرواة على لفظه:

يرجح الخبر الذي اتفق رواته على أنه من لفظ رسول الله ﷺ على الخبر الذي اختلف فيه هل هو من لفظه أو مدرج من لفظ غيره[3].

يقول الإمام الرازي[4]: (أن يكون وضع أحدهما لمسماه متفقاً عليه، ووضع الآخر مختلفاً فيه).

وقد **مثل** بعضهم[5] لذلك بحديث وائل: أنه ﷺ «كان يضع ركبتيه ثم يديه ثم جبهته وأنفه»[6]، ولم يختلف الرواة عنه، فذهب الشافعي إليه، ورُوي حديث عن أبي هريرة **مثل** ذلك.

---

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٧٤.

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الأقضية، باب الحكم بالظاهر، الحديث (١٧١٣) (٥).

(٣) انظر الرازي: المحصول، ٥/ ٤٢٩، الآمدي: الأحكام، ص ٧٣١، ابن عقيل: الواضح في أصول الفقه، ٥/ ٨٥، الزركشي: البحر المحيط، ٦/ ١٥٩.

(٤) الرازي: المحصول، ٥/ ٤٢٩.

(٥) الزركشي: البحر المحيط، ٦/ ١٥٩.

(٦) أخرجه الترمذي في جامعه، أبواب الصلاة، باب ما جاء في وضع الركبتين قبل اليدين في السجود، حديث (٢٦٨) وقال: حديث حسن غريب، والعمل عليه عند أكثر أهل العلم، أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب كيف يضع يديه قبل ركبتيه، حديث (٨٣٨) و(٨٣٩).

وروي عن النبي ﷺ النهي عن البروك برك البعير في الصلاة وقال «ليضع يديه قبل ركبتيه»[1].

فقال الشافعي[2]: (حديث وائل انفرد من المعارضة فهو أولى من حديث أبي هريرة وحديثه قد عاضدته إحدى روايتي أبي هريرة فهو أولى).

وإلى هذا ذهب الإمام أبو حنفية وبعض أهل العلم، لأن حديث وائل أثبت من حديث أبي هريرة خلافاً لما قال مالك: هذه الصفة أحسن في خشوع الصلاة أي وضع اليدين قبل الركبتين، وروي عن أحمد التخيير[3].

ويمثل لهذا الوجه أيضا بما ورد في **صيغة التشهد**، حيث رجح جمهور أهل العلم رواية ابن مسعود على غيرها[4].

فعن ابن مسعود قال: علمني رسول الله ﷺ التشهد وكفّي بين كفيه، كما يعلمني السورة من القرآن « التحيات لله والصلوات والطيبات، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله»[5].

وعن ابن عباس قال: كان رسول الله ﷺ يعلمنا التشهد كما يعلمنا القرآن فكان يقول «التحيات المباركات، الصلوات الطيبات لله، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب كيف يضع ركبتيه قبل يديه، حديث (٨٤١) و(٨٤٠)، الترمذي في جامعه، كتاب الصلاة، باب وضع الركبتين قبل اليدين، حديث (٢٦٩) وقال: حديث غريب، وقال ابن حجر: إسناده ضعيف (انظر ابن حجر، فتح الباري، ٢/ ٢٩١).

(٢) الزركشي: البحر المحيط، ٦/ ١٦١.

(٣) ابن رشد: بداية المجتهد، ١/ ١٩٥، ابن حجر فتح الباري، ٢/ ٢١٩، النووي المجموع، ٣/ ٣٨٠، الشيرازي المهذب، ١/ ٧٥.

(٤) انظر ابن قدامه، المغني، ١/ ٦٠٨، الشوكاني: نيل الأوطار، ٢/ ١٤٥.

(٥) أخرجه البخاري (٦٢٦٥).

وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله»[1].

إلا أن الشافعي اختار رواية ابن عباس لفقهه وقربه من رسول الله ﷺ وتأخر صحبته فقال: [2] (لما رأيته واسعاً، وسمعته عن ابن عباس صحيحاً كان عندي أجمع وأكثر لفظاً من غيره، فأخذت به غير مضعف لمن أخذ بغيره مما ثبت عن رسول الله ﷺ).

وقال النووي[3]: وخبر ابن عباس موافقاً لقوله تعالى: ﴿تَحِيَّةً مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُبَـٰرَكَةً﴾ [النور: ٦١].

ويدخل في هذا الوجه: ترجيح الخبر المتضمن زيادة على غيره[4]، يقول الآمدي[5]: (أن يكون أحدهما مشتملاً على زيادة لم يتعرض الآخر لها).

إلا أن هذا الوجه ليس محل اتفاق بين العلماء فبينما عمل به الشافعي ومالك وكافة المحققين منع أبو حنيفة التعلق به[6].

ويستدل المجيزون بقبول الزيادة وترجيحها على غيره بما يلي:

١ - أنه لو شهد جمع مجلس الرسول ﷺ فنقل بعضهم حديثاً ولم ينقل غيره من الحاضرين شيئاً منه، فهو مقبول ولا يسوغ تقدير الخلاف فيه، فإن معظم الأحاديث التي نقلها الآحاد والأفراد عزوها إلى مشاهد لرسول الله ﷺ[7].

---

(١) سبق تخريجه، ص٢٧٧، التعليق (٦).
(٢) الشافعي: الرسالة، ص ٣٢٠.
(٣) النووي، شرح صحيح مسلم، ج ٤/ ١١٦، ط٢، بيروت، ١٣٩٢هـ.
(٤) يراجع في ذلك: الآمدي: الأحكام، ص ٧٤٤، ابن السبكي: جمع الجوامع، ٢/ ٣٦٦، البناني: حاشية العلامة، البناني، ٢/ ٣٦٦، ابن عقيل: الواضح، ٥/ ٩١.
(٥) الآمدي: الأحكام، ص ٧٤٤.
(٦) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ١/ ٢٥٥.
(٧) المرجع السابق.

٢- أن الشهادات تضاهيها في أصل اعتبار الثقة، ثم لو شهد جمع من العدول رجلاً وشهدوا على إقراره لإنسان، وانفرد عدلان من الشهود الحضور بمزيد في شهادتهما، فهي مقبولة ولا يقدح فيها سكوت الباقين عنها، فإذا كان ذلك لا يقدح في الشهادات مع أنها قد ترد بالتهم، فالروايات بذلك أولى[1].

٣- أن في الزيادة زيادة علم فيقدم على غيره[2].

وقد استنكر الشافعي من يرد الزيادة التي ينفرد بها الثقة، فقال[3]: (من متناقض القول الجمع بين مقبول رواية القراءة الشاذة في القرآن، وبين رد الزيادة التي ينفرد بها بعض الرواة الثقات، مع العلم بأن سبيل إثبات القرآن أن ينقل استفاضة وتواتراً فما كان أصله كذلك إذا قبلت الزيادة فيه شاذة نادرة، فلأن تقبل فيما سبيل نقله الآحاد كان أولى).

وقد مثل الأصوليون لهذا الوجه بما ورد في **تكبيرات صلاة العيد**، حيث جاء في أحدهما عن عائشة وابن عمر و عمرو بن العاص «أن التكبيرات سبعاً»[4].

وجاء في الرواية الأخرى عن أبي موسى الأشعري وحذيفة بن اليمان «أن رسول الله ﷺ كبر أربعاً»[5].

---

(١) المرجع السابق.
(٢) العلامة البناني، حاشية البناني على شرح المحلي على متن جمع الجوامع، ٢/ ٣٦٦
(٣) الجويني: البرهان في أصول الفقه، ١/ ٢٥٦.
(٤) أخرجه مالك في الموطأ (٤٣٤)، وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب التكبير في العيدين (١١٥١)، و (١١٥٢). وقيل ليس في هذا الباب شيء أصح من هذا (انظر: البيهقي، السنن الكبرى، باب التكبير في صلاة العيدين (٥٩٦٨) جـ٣/ ٢٨٥-٢٨٦). وقد ضعف الطحاوي هذا الحديث لأن فيه ابن لهيعة، وقد أضطرب في الأخذ. (شرح معاني الآثار، ٤/ ٣٤٣).
(٥) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب التكبير في العيدين، (١١٥٣)، والطحاوي، شرح معاني الآثار، ٤/ ٣٤٥، وقال حسن الإسناد، والبيهقي في السنن الكبرى، باب التكبير في صلاة العيدين، (٥٩٦٨)، وقال: الصواب أنه مرسل من ابن مسعود، وفيه عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان ضعفه يحيى بن معين (البيهقي، السنن الكبرى، ٣/ ٢٩٠).

فالحديث الأول اشتمل على زيادة في العدد و زيادة في اللفظ. كان يكبر في الفطر في الأولى سبعاً ثم يقرأ، ثم يكبر، ثم يقوم ويكبر أربعاً، ثم يقرأ ثم يركع.

وقد أخذ الجمهور برواية السبع، لأنها تشتمل على زيادة تفيد علماً [1]. بينما قدم الحنفية الرواية الثانية، وقالوا: تكبيرات العيد أربعاً [2].

ومما يقوي ترجيح الجمهور أن حديث « السبع» ورد من أكثر من طريق، ولا شك أن رواية الاثنين أولى من رواية الواحد، كما أن حديث «كبر أربعاً» مرسل وفيه ضعف.

ويمثل لهذا الوجه بتلك الزيادة التي أخذ بها الإمام مالك في **صيغة التشهد** المأثورة عن عمر بن الخطاب إذ كان يعلمها للناس وهو على المنبر فعد ذلك إجماعا يقول « قولوا التحيات لله، الزاكيات لله، الطيبات الصلوات لله، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله[3].

فقد رجح الإمام مالك وبعض أهل العلم هذه الرواية على سواها لاشتمالها على زيادة لفظ (الزاكيات، المباركات)[4].

الوجه الرابع: ترجيح ما كان متنه سالما من الاضطراب:

فإن كانت إحدى الروايتين مضطربة الألفاظ، والأخرى غير مضطربة، فغير المضطربة أولى لأنها تدل على ضبط وحفظ وثبات في القلب على ما نطق به اللسان، واضطراب اللفظ يدل على اضطراب في الحفظ[5].

---

(١) انظر الآمدي، الإحكام ص٧٤٤، النباني، حاشية النباني ٢/ ٣٦٦، ابن عقيل، الواضح ٥/ ٩١. وزاد الإمام مالك، لأن العمل عليه عند أهل المدينة. انظر (بداية المجتهد ١/ ٣٠٠)

(٢) ابن رشد، بداية المجتهد ١/ ٣٠٠.

(٣) سبق تخريجه، ص٢٧٧، التعليق (٦).

(٤) انظر ابن قدامه: المغني، ١/ ٦٠٨، ويراجع ما تقدم من الروايات المأثورة، ص٢٧٧، من هذه الرسالة.

(٥) يراجع في ذلك الآمدي: الأحكام، ص ٧٤٤، الغزالي: المستصفى، ٢/ ٦٣٧ - ٦٣٨، ابن عقيل: الواضح في أصول الفقه، ٥/ ٨٥، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير، ٣/ ٣١.

يقول الإمام الغزالي[1]: (سلامة متن أحد الخبرين عن الاختلاف والاضطراب دون الآخر فسلامته مرجحة، فإن ما لا يضطرب فهو بقول رسول الله ﷺ أشبه فإن انضاف إلى اضطراب اللفظ اضطراب المعنى كان أبعد عن أن يكون قول رسول ﷺ فيدل على الضعف وتساهل الراوي في الرواية).

ويقول الآمدي[2]: (أن يكون أحد الظاهرين مضطرباً في لفظه بخلاف الآخر فغير المضطرب أولى لأنه أدل على الحفظ والضبط).

وقد يلتبس على البعض تلك الزيادة في متن الحديث فيعدها اضطراباً، وهذا غير صحيح يقول الغزالي[3]: (فإن قيل: فيجب أن تكون رواية الزيادة في متن الحديث اضطراباً يوجب اطراحه؟ قلنا: لا يجب، لأنه في معنى خبرين منفصلين إلا أن يعرف محدث بكثرة الانفراد بالرواية عن الحفاظ، فيجوز أن يقدم خبره على خبره) .

ويمثل لهذا الوجه بما جاء في مسألة **تطهير جلد الميتة بالدباغ**[4].

١ – فقد روى ابن عباس أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: أيما إهاب دبغ فقد طهر[5].

٢ – وعن عبد الله بن عكيم قال: إن رسول الله ﷺ كتب إلى جهينة قبل موته بشهر «أن لا ينتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب»[6].

---

(١) الغزالي، المستصفى، ٢/ ٦٣٧.

(٢) الآمدي، الأحكام، ص ٧٤٤.

(٣) الغزالي، المستصفى، ٢/ ٦٨٣.

(٤) السوسوة، منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث، ص ٤٣١.

(٥) أخرجه مسلم، كتاب الحيض، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ، حديث (٣٦٦)، والترمذي في جامعة، أبواب اللباس، باب ما جاء في جلود الميتة، إذا دبغت، حديث (١٧٢٩)، وأبو داود في سننه، كتاب اللباس، باب في أُهب الميتة، حديث (٤١٢٣).

(٦) أخرجه الترمذي، أبواب اللباس، باب ما جاء في جلود الميتة (١٧٢٩)، أبو داوود في سننه، كتاب اللباس، باب في أهب الميتة، حديث (٤١٢٧)، ابن ماجه في سننه، كتاب اللباس، باب من قال لا ينتفع من الميتة بإهاب ولا عصب (٣٦١٣)، في متنه اضطراب وألحقه الإمام الشافعي بالمرسلات، وإن صح فهو محمول على ما قبل الدباغ، بدليل ما هو أصح منه (البيهقي، السنن الكبرى، حديث (٤٤) جـ١/ ١٥)

رجح الجمهور حديث ابن عباس لسلامته من الاضطراب، بينما حديث ابن عكيم مضطرب المتن فروي بقيد « قبل موته بشهر» وروي « بشهرين» وروي بأربعين يوماً، وروي «بثلاثة أيام».

بينما اعتبر البعض أن حديث ابن عكيم ناسخاً لحديث ابن عباس لتأخره عنه[1]، والصواب أن أحاديث الدباغ كانت مطلقة غير مقيدة بتاريخ، فالغالب على الظن جريانها قبل هذا التاريخ ولكن الإمام الشافعي ردَّ حديث عبد الله بن عكيم لأنه كان محالاً على الكتاب، وناقل الكتاب مجهول ليس بمذكور، فالتحق الحديث بالمرسلات[2].

ويمثل لذلك أيضا بما جاء في مسألة **صلاة المأموم خلف الإمام القاعد**، فقد تناول المسألة ما يلي:

١ - أنه صلى رسول الله ﷺ وهو شاك جالساً، وصلى وراءه قوم قياماً فأشار إليهم، أن اجلسوا فلما انصرف قال «إنما جعل الإمام ليؤتم به فإذا ركع فاركعوا، وإذا رفع فارفعوا، وإذا صلى جالسا فصلوا جلوساً»[3].

٢ - أن رسول الله ﷺ خرج في مرضه الذي توفي فيه، فأتى المسجد فوجد أبا بكر، وهو قائم يصلي بالناس، فاستأخر أبو بكر فأشار إليه رسول الله ﷺ: أن مكانك، فجلس

---

(١) انظر: الزيلعي: نصب الراية، ١/ ١٢٠، ابن قدامه: المغني، ١/ ٨٥، ابن رشد: بداية المجتهد، ١/ ١١٨ - ١١٩، ومع ذلك اختلف العلماء في أنواع الميتة يطهر جلدها بالدباغ؟ فقد اتفقوا على أنه مطهر لما تعمل فيه الذكاة من الحيوان المباح للأكل واختلفوا في غيرها، فذهب الشافعي، إلى أنه مطهر لما تعمل فيه الذكاة فقط.
وذهب أبو حنيفة إلى تأثير الدباغ في جميع ميتات الحيوان ما عدا الخنزير، وقال داود الظاهري: يطهر حتى الخنزير: (انظر: ابن رشد: بداية المجتهد ١/ ١١٨، ابن قدامة، المغني ١/ ٨٦).

(٢) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ٢/ ١٨٤.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب إنما جعل الإمام ليؤم به، حديث (٦٨٨)، ومسلم في صحيحة، كتاب الصلاة، باب ائتمام المأموم بالإمام، حديث (٤١٢).

النبي ﷺ إلى جنب أبي بكر فكان أبو بكر يصلي بصلاة رسول الله، وكـان النـاس يـصلون بصلاة أبي بكر[1]. وأبو بكر يصلي بالناس قائماً.

٣- أنه صلى رسول الله ﷺ بالناس قاعداً وهم خلفه قيام[2].

فتعلق الجمهور بالحديث الأخير ورأوه مـن آخـر أفعالـه ﷺ، وأن حـديث عائـشة الأول والثاني قد اضطربت الرواية فيه فيمن كان الإمام هل رسول الله أم أبو بكر؟ وقال ابن حزم: ليس في حديث عائشة تنصيصٌ أن الناس صلوا لا قيامـاً ولا قعـوداً، ولا يـترك المنصوص عليه لشيء لم ينص عليه[3].

وأنكر البعض قيام المأموم خلف الإمام القاعد، لأنه في هذا تعظيم للإمام فـيما شُرع القيام في الصلاة لتعظيم الله وحده، فلا يجوز، وهذا ما عليه الإمام أحمد فـرأى أن المـأموم يصلي خلف الإمام قاعداً.

المطلب الثاني

الوجوه المعتبرة في القرائن المصاحبة لـ (اللفظ)

قد يقترن اللفظ بعلة صريحة، وقد يقترن بذكر سـبب الـورود، أو قـد يقـترن بـذكر معارضه وقد يكون مقروناً بالتهديد أو التأكيد.

وسأفصل هذه الوجوه عند الأصوليين ذاكراً أدلتهم مع بيان أثرها الفقهي.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب حد المريض أنه يشهد الجماعـة، حـديث (٦٦٤)، ومسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب استخلاف الإمام إذا عرض له عذر من مرض وسفر مـن يصلي بالناس (٤١٨).

(٢) البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب إنما جعل الإمـام ليـؤتم بـه، حـديث (٦٨٩)، مـسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب ائتمام المأموم بالإمام (٤١٢).

(٣) ابن رشد، بداية المجتهد، ١/ ٢١٥.

الوجه الأول: ترجيح الخبر المقرون لفظه بعلة صريحة:

فالخبر الذي اشتمل على الحكم وعلته يرجح على الخبر الذي اشتمل على الحكم فقط، لأن انقياد الطباع إلى الحكم المعلل أسرع، ولأن المعلل أقرب إلى الإيضاح والبيان[1].

يقول الإمام الرازي[2]: (أن يكون أحد الحكمين مذكوراً مع علته، والآخر ليس كذلك فالأول أقوى).

ويقول الآمدي[3]: (أن يكون أحدهما دالاً على الحكم والعلة، والآخر على الحكم دون العلة فما يدل على العلة يكون أولى لقربه إلى المقصود بسبب سرعة الانقياد، وسهولة القبول، ولدلالته على الحكم من جهة لفظه، ومن جهة دلالته عليه بواسطة دلالته على العلة وما دل على الحكم بجهتين يكون أولى).

وقد مثل الأصوليون[4] لهذا الوجه بما جاء في **قتل المرتدة**، فرجحوا حديث «من بدل دينه فاقتلوه[5]» على ما روي من(نهيه ﷺ عن قتل النساء والصبيان) [6]، ذلك لأن الحديث الأول أظهر أن علة القتل هي تبديل الدين[7].

---

(١) يراجع ذلك: الرازي: المحصول، ٥/ ٤٣١، الاسنوي، نهاية السول، ٢/ ٩٩٩، البدخشي: منهاج العقول، ٣/ ٢٣٩، ابن عقيل، الواضح، ٥/ ٨٧، الزركشي: البحر المحيط، ٦/ ١٦٨، العطار: حاشية العطار على شرح المحلي، ٢/ ٤١١، الأنصاري: الآمدي: الأحكام، ٧٤٤، الأنصاري، فواتح الرحموت ٢/ ٣٨٧، الشوكاني، إرشاد الفحول ص ٢٧٨، السبكي، الإبهاج ٣/ ٣٣٢.

(٢) الرازي المحصول، ٥/ ٤٣١.

(٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ص ٧٥٠، كما أن الآمدي أضاف إلى هذا الوجه (أن كلا الخبرين قد يدل على الحكم والعلة إلا أن دلالة أحدهما على العلة أقوى من دلالة الآخر عليها، فالأقوى يترجح على الآخر، لكونه أغلب على الظن. وقد تتقدم العلة أو تتأخر فيقدم الخبر الذي ذكرت في العلة متقدمه على ما ذكرت فيه العلة متأخرة (انظر: الآمدي، الإحكام، ص٧٥٠، الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢٧٨).

(٤) السبكي، الإبهاج ٣/ ٣٣٢، المحلي، شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٤١٠.

(٥) سبق تخريجه، ص١٦٢.

(٦) سبق تخريجه، ص١٦٢.

(٧) السبكي، الإبهاج، ٣/ ٣٣٢.

قال الشيخ المحلي[1]: (الأول أقوى في الاهتمام بالحكم من الثاني، نيط الحكم في الأول بوصف الردة المناسب ولا وصف في الثاني).

وقد يستشكل عند البعض بأن هذا جمع بين الحديثين لأن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه، فيحمل أحدهما على الآخر، و الحق أن هذا ترجيح لأحدهما، وهو إعمال لأحدهما وإهمال للآخر.

يقول الشيخ العطار[2]: والحاصل أن التعارض بينهما ليس إلا في المرتدات، وقد ألغينا الثاني بالنسبة إليهما، فقد أعملنا أحدهما وألغينا الآخر بالنسبة لما تعارضا فيه وذلك هو حقيقة الترجيح.

وقد ذهب جمهور العلماء إلى أن المرتد يقتل رجلاً كان أو امرأة، أما الثاني النهي عن قتل النساء إنما قصد به الكافرات الأصليات لعلة أنهن لا يقاتلن[3].

أما الحنفية [4] فرأوا العمل بعموم النهي عن قتل النساء، وجعلوا حديث النهي مخصصاً لحديث «من بدل دينه فاقتلوه».

الوجه الثاني: ترجيح الخبر المقرون به سبب وروده:

يرجح الخبر الذي ذكر معه سبب وروده على الذي لم يذكر معه سببه، لأن ذكر السبب مشعر بالاهتمام بمعرفة الحكم[5]، ومحل ذلك إذا كان كل من الخبرين خاصاً[6].

(١) المحلي، شرح المحلي على متن جمع الجوامع، ٢/ ٤١٠.
(٢) العطار، حاشية العطار، ٢/ ٤١١.
(٣) انظر ابن قدامة، المغني، ١٠/ ٧٢، الشيرازي، المهذب، ٢/ ٢٣٣، ابن حزم، المحلى ١١/ ١٩١.
(٤) الكاساني، بدائع الصنائع، ٧/ ٢٠٠، ابن حزم، المحلى، ١١/ ١٩٢.
(٥) يراجع الأسنوي، نهاية السول، ٢/ ٩٩٢، الزركشي، البحر المحيط، ٦/ ١٦٠، الأنصاري، فواتح الرحموت، ٢/ ٣٨٧.
(٦) الزركشي: البحر المحيط، ٦/ ١٦٠.

ومثل بعضهم لذلك بترجيح الشافعي رواية ميمونة في النكاح « أنه تزوجها وهو حلال»[1] على رواية ابن عباس «أنه تزوجها وهو حرام»[2]، وهو ما أخذ به الجمهور خلافاً للحنفية[3].

فميمونة أخبرت عن نفسها واقترن خبرها بذكر سبب وروده وهو أن نكاحها كان في الحل، بينما أخبر ابن عباس عن غيره دون أن يتضمن خبره أي سبب لوروده.

الوجه الثالث: يرجح الخبر المقترن بالتأكيد على غيره:

فالخبر المتضمن دلالة التأكيد يقدم على غيره[4].

يقول الآمدي[5]: (أن تكون دلالة أحدهما مؤكدة دون الأخرى، فالمؤكدة أولى لأنه أقوى دلالة وأغلب على الظن).

ومثل الأصوليون[6] لذلك بحديث « أيما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها **باطل باطل باطل**» [7] فهذا الخبر يرجح على غيره كحديث « الأيم أحق بنفسها»[8] لاقترانه بالتأكيد وهذا هو مذهب الشافعية.

---

(١) سبق تخريجه، ص٢١٢.

(٢) سبق تخريجه، ص٢١٣.

(٣) انظر، ص٢١٣، من هذه الرسالة.

(٤) يراجع في ذلك: الرازي، المحصول ٥/ ٤٣٢، الآمدي: الإحكام ص٧٤١، الزركشي، البحر المحيط ٦/ ١٦٨.

(٥) الآمدي، الأحكام، ص ٧٤١.

(٦) انظر المراجع السابقة.

(٧) أخرجه أبو داود، كتاب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي (٢٠٨٣)، والترمذي، كتاب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي (١١٠١). وقال: حديث حسن.

(٨) أخرجه مسلم، كتاب النكاح، باب استئذان الثيب (٢٠٩٨)، وأبو داوود، كتاب النكاح، باب في الثيب (٢٠٩٨).

الوجه الرابع: يرجح الخبر الدال على الحكم بغير واسطة:

فالخبر الذي يدل على معناه بغير واسطة يقدم على الخبر الذي يدل عليه بواسطة لأن عدم الواسطة يفيد غلبة الظن، وتطرق الاحتمال إليه أقل.

يقول الإمام الرازي[1]: (أن يكون أحد الدليلين يقتضي الحكم بواسطة، والآخر يقتضيه بغير واسطة، فالثاني يرجح على الأول).

ويقول السبكي[2]: (يرجح الخبر الدال على الحكم بغير وسيط على ما يدل عليه بوسيط لزيادة غلبة الظن بقلة الوسائط).

ومثل الأصوليون[3] لهذا الوجه بمسألة نكاح الأيم، حيث جاء فيها خبران:

الأول: عن ابن عباس «الأيم أحق بنفسها من وليها»[4].

الثاني: عن عائشة «أيما امرأة نكحت نفسها بغير أذن وليها فنكاحها باطل[5]».

فالحديث الأول: يدل على صحة نكاحها إذا نكحت نفسها بغير إذن وليها كما يقول أبو حنيفة.

والثاني يدل على بطلانه كما يقول الشافعي ولكن بواسطة، وذلك لأنه يدل على البطلان عند عدم الإذن، وإذا بطل ذلك بطل أيضاً مع الإذن للاتفاق بين الإمامين على عدم الفصل[6]، فيترجح الحديث الأول لدلالته على المعنى بغير واسطة.

يقول ابن رشد[7]: (وأما النساء اللاتي يعتبر رضاهن في النكاح فاتفقوا على اعتبار رضا الثيب البالغ، واختلفوا في البكر البالغ وفي الثيب غير البالغ، فأما البكر البالغ فقال

---

(١) الرازي، المحصول، ٥/ ٤٣٣.

(٢) السبكي، الإبهاج، ٣/ ٢٣١.

(٣) الأسنوي في نهاية السول، ٢/ ٩٩٨، والسبكي في الإبهاج، ٣/ ٢٣١.

(٤) سبق تخريجه، ص٣٥٨.

(٥) سبق تخريجه، ص٣٥٨.

(٦) الأسنوي، نهاية السول، ٢/ ٩٩٨.

(٧) ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ٢/ ٩-١٠.

مالك والشافعي: للأب فقط أن يجبرها على النكاح، وقال أبو حنيفة وجماعة: لا بد من رضاها).

وهناك توجيه سديد للدكتور بدران في هذه المسألة يقول: [1] وفي تقديم الحديث الأول على الثاني بحث: (فإن لنا أن نفهم أن أحقيتها في استئذانها وعدم إهمال رأيها، في مباشرة العقد بنفسها، وإذن فليس معنى «الأيم أحق بنفسها» في الحديث أنها تباشر العقد بنفسها بل يؤخذ رأيها ولا تهمل).

ونقول: إنه لم يعد لهذا الجدل والاجتهاد مكان في وقتنا الحاضر، لأن قانون الأحوال الشخصية الأردني قد منع تزويج الأنثى التي لم تبلغ سن الخامسة عشرة، كما منع الولي أن يزوجها إذا بلغت هذا السن بغير رضاها، واعتبر العقد بالإكراه فاسداً، وبذلك لم يعترف بولاية الإجبار في الزواج بل وأجاز[2] القانون الأردني للمرأة أن تعقد زواجها بنفسها على رأي الحنفية برضا الولي.

الوجه الخامس: ترجيح الخبر المقرون بذكر معارضه:

فالخبر الذي ذكر معه معارضه يرجح على الخبر الذي لم يذكر معه ذلك لتأييده[3] به.

يقول الشيخ السبكي[4]: (المذكور مع معارضه أولى مما ليس كذلك)، وعبر الإمام الرازي عن هذا الوجه بالتنصيص على الحكم مع ذكر المقتضي لضده[5].

(١) بدران: أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها، ص ١٥٢.
(٢) التكروري، شرح قانون الأحوال الشخصية الأردني، ص ٧٢.
(٣) يراجع في ذلك: السبكي: الإبهاج، ٣/ ٣٣٢، الأسنوي: نهاية السول، ٢/ ٩٩٩، الرازي المحصول ٥/ ٤٣٢، البدخشي: منهاج العقول، ٣/ ٢٣٩، الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٧٩.
(٤) السبكي، الإبهاج، ٣/ ٣٣٢.
(٥) الرازي، المحصول، ٥/ ٤٣٢.

وقد مثل الأصوليون[1] لهذا الوجه بما جاء في النهي عن زيارة القبور، فقد ورد عنه ﷺ قوله «كنت قد نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها»[2]، وورد أيضا «لعن الله زوارات القبور»[3].

فالحديث الأول يرجح على غيره لأن اللفظ يدل على ترجيح ذلك على ضده، ولأن ترجيحه إنما يكون باعتقاد تأخره عن الخبر الدال على النهي، وتأخره عنه يقتضي النسخ مرة واحدة، بخلاف ترجيح الدال على النهي فإنه يقتضي النسخ مرتين لأنه لا بد من اعتقاد وروده بعده[4].

ونرى أن مدار هذا الوجه هو تطرق ظن النسخ إلى أحد النصين من غير قطع كما قال الشافعي في مسألة مس الذكر (فرأينا إمكان النسخ تطرق إلى ما رواه قيس).

وكذلك صح عن النبي ﷺ في مرض موته أنه قال: إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا صلى جالساً فصلوا جلوساً أجمعين[5].

ولكن الشافعي تعلق بجلوس النبي ﷺ في مرض موته، والمقتدون به قيام وراءه»[6]، فكان هذا من أواخر أفعاله والحديث السابق مطلق فيغلب على الظن أنه كان في صحته[7].

---

(١) انظر المراجع السابقة.

(٢) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الجنائز، باب ما جاء في زيارة القبور (١٥٦٩)، جاء في الزوائد: رجال إسناده ثقات، (سنن ابن ماجه، ١/ ٥٠٠، المحقق) وأبو داود في سننه، كتاب الجنائز، باب زيارة القبور حديث (٣٢٣٥).

(٣) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الجنائز، باب ما جاء في زيارة القبور (١٥٧٤)، جاء في الزوائد: رجال إسناده ثقات (سنن ابن ماجه، المحقق، ١/ ٥٠٢)، وأبو داود في سننه، كتاب الجنائز، باب زيارة القبور حديث (٣٢٣٦).

(٤) الرازي، المحصول، ٥/ ٤٣٢، السبكي، الإبهاج، ٣/ ٢٣٢، الأسنوي، نهاية السول، ٢/ ٩٩٩.

(٥) سبق تخريجه، ص٣٥٤.

(٦) سبق تخريجه، ص٣٥٥.

(٧) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ٢/ ١٨٣.

الوجه السادس: ترجيح الخبر المقرون بالتهديد:

يرجح الخبر المشتمل على التهديد على الخبر المجرد عنه، لأن الأول يدل على تأكيد الحكم الذي اشتمل عليه، وكذلك لو كان التهديد في أحدهما أكثر[1].

يقول الإمام الرازي[2]: (يقدم أن يكون أحد الدليلين مقروناً بنوع تهديد فإنه على ما لا يكون كذلك، وكذا لو كان التهديد في أحدهما أكثر).

ويقول الشيخ السبكي[3]: (المعروف بنوع من التهديد يرجح لأن اقترانه به يدل على تأكد الحكم الذي تضمنه).

وقد مثل الأصوليون[4] لهذا الوجه بمسألة **صيام يوم الشك**، فقد قال ﷺ «من صام يوم الشك فقد عصا أبا القاسم»[5].

فهذا الخبر يترجح على غيره، لأن اقترانه بالتهديد يدل على تأكيد الحكم الذي تضمنه، وورد عنه ﷺ «أنه صام شعبان كله»[6]، لكن يترجح الأول عليه لاقترانه

---

(١) يراجع في ذلك السبكي، الإبهاج، ٣/ ٢٣٢، الأسنوي: نهاية السول، ٢/ ٩٩٩، الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٢٧٩، والزركشي، البحر المحيط ٦/ ١٦٨.

(٢) الرازي، المحصول، ٥/ ٤٣٢.

(٣) السبكي، الإبهاج، ٣/ ٢٣٢.

(٤) انظر المراجع السابقة.

(٥) أخرجه أبو داود، في سننه، كتاب الصيام، باب كراهة صوم يوم الشك حديث (٢٣٣٤). والترمذي في سننه، كتاب الصيام، باب ما جاء في كراهة صوم يوم الشك (٦٨٦)، وقال: حسن صحيح. وابن ماجه في سننه، كتاب الصيام، باب ما جاء في صيام يوم الشك (١٦٤٥). والطحاوي، شرح معاني الآثار ٢/ ١١٢.

(٦) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصوم، باب فيمن يصل شعبان برمضان، (٢٣٣٦)، ولفظ أم سلمه وعائشة «أنه لم يكن يصوم من السنة شهراً تاماً إلا شعبان يصله برمضان» وابن ماجه في سننه، كتاب الصيام، باب ما جاء في وصال شعبان برمضان(١٦٤٨)، وابن خزيمة في صحيحة، باب إباحة وصل صوم شعبان بصوم رمضان(٢٠٧٨)، قال البيهقي رواه مسلم في صحيحة عن أبي بكر بن أبي شيبة، (٨٢١١)، ٤/ ٢٩٢.

بالتهديد وهو ما عليه جمهور العلماء، فقالوا: من صام يوم الشك على أنه من رمضان فهو مكروه[1]، وعند الشافعية يحرم صيامه[2].

يقول الشيخ العطار[3]: ثم إن فقهاءنا قالوا: إنه يحرم صوم يوم الشك إلا أن يوافقه[4] عادة له أو يصله بما قبله).

ويؤيد ذلك أن القاعدة شاهدة على هذا الترجيح، فاليقين لا يزول بالشك ولا عبره بالظن البين خطؤه[5]، فلو صام يوم الشك على أنه من رمضان ثم بان له عكس ذلك وجب عليه إفطاره.

ويلحق بهذا الوجه: تقديم الخبر المتضمن الزجر والتشديد على الخبر المتضمن التخفيف، ذلك لأن رسول الله ﷺ، ما شدد إلا بعد علو شأنه وما ازداد شأنه علواً وقوة إلا في آخر حياته، فالخبر المتضمن للتشديد يكون متأخراً على الخبر الأول فلذلك قدم عليه[6]، يقول الآمدي[7]: فاحتمال تأخر التشديد أظهر لأن الغالب منه ﷺ، أنه ما كان يشدّد إلا بحسب علو شأنه واستيلائه وقهره، ولهذا أوجب العبادات شيئاً فشيئاً وحرم المحرمات شيئاً فشيئاً.

---

(١) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ١/ ٤٢٤.
(٢) البغا، وآخرون، الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، ١/ ٣٦١.
(٣) العطار، حاشية العطار على شرح المحلي على متن جمع الجوامع، ٢/ ٤١١.
(٤) كما إذا كان يصوم يومي الاثنين والخميس مثلاً فصادف يوم الشك أحدهما.
(٥) انظر هذا القاعدة أبو صفية، عبد الوهاب رشيد صالح، شرح الأربعين النووية في ثوب جديد، دار النشر، ط٣، عمان، ١٩٩٥، ص ١٦٥.
(٦) الآمدي: الإحكام ص٧٥٢، السبكي، الإبهاج ٣/ ٢٢٨.
(٧) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ص ٧٥٢.

المبحث الثاني

المسالك المتعلقة بحال ورود الخبر[1]

أي وقت ورود الخبر، فهل ورد متقدماً أم متأخراً، وهل هو مؤرخ أم غير مؤرخ؟ وهل ذكر في المدينة أم في مكة؟ وهل ذكر بعد قوّة الرسول ﷺ وعلو شأنه أم قبل ذلك؟ وهل تضمن الخبر تغليطاً وشدة فيكون ما قاله بعد قوته أم لم يتضمن؟.

سأبحث في هذه الوجوه مفصلة عند الأصوليين، ذاكراً آراءهم وأدلتهم مدعما ذلك بالأمثلة الفقهية.

الوجه الأول: ترجيح المدني على المكي:

يقدم الخبر الذي قيل بالمدينة على الخبر الذي قيل بمكة، سواء علم أنه قبل الهجرة أو لم يعلم ذلك، لأن الغالب أن ما قيل في مكة يكون قبل الهجرة، وما قيل في المدينة يكون بعدها، والمتأخر راجح على المتقدم[2].

يقول الأسنوي[3]: (واعلم أن المصطلح عليه بين أهل العلم أن المكي ما ورد قبل الهجرة، سواء كان في مكة أو غيرها، والمدني هو ما ورد بعدها سواء كان في المدينة أو في مكة. أو في غيرها، وليس هذا الاصطلاح هو المراد لأنه لو كان كذلك يسمى نسخاً بل المراد أن الخبر الوارد في المدينة مقدم على الوارد في مكة، كما قال الإمام أن الغالب في المكيات ورودها قبل الهجرة، والوارد منها بعد الهجرة قليل والقليل ملحق بالكثير،

---

(١) جعلت هذه المسالك تابعة للمسالك الخاصة بالمتن لتعلقها به، فالنظر فيها يعود إلى متن الحديث لا إلى سنده، وقد جعلها بعض الأصوليين قسماً منفصلا سموه « الترجيح بوقت ورود الخبر» كالبيضاوي ومنهم من جعلها تابعة للمرجحات الخارجية كالآمدي واعتبرها الرازي غير قوية في الرجحان(انظر: نهاية السول، ٢/ ٩٩٣، الأحكام للآمدي، المحصول، ٥/ ٤٢٤).

(٢) يراجع في ذلك: الرازي المحصول، ٥/ ٤٢٤، الأسنوي نهاية السول، ٢/ ٩٩٤، السبكي: الإبهاج، ٣/ ٢٢٧، البناني: حاشية البناني، ٢/ ٣٦٦، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير، ٣/ ٢٩.

(٣) الأسنوي: نهاية السول، ٢/ ٩٩٤.

فيحصل الظن بأن هذا الحديث الوارد في مكة إنما ورد قبل الهجرة وحينئذ فيجب تقديم المدني عليه لكونه متأخراً).

واختار الزركشي معنى الخبر المدني بأنه: الذي رواته من المدنيين، لأنهم أهل مهبط الوحي، وموضعهم موضع الناسخ ولهم العناية بها وقع عندهم لأن المدنيات متأخرة عن الهجرة [1] ولهذا يقدم خبرهم على غيرهم عند التعارض.

إلا أن ابن ألسبكي اعتبر المدني ما ورد بعد الهجرة والمكي قبلها[2]، وقال العطار[3] معقباً على ذلك (قوله: «ما ورد بعد الهجرة» وإن لم يكن بالمدينة. قوله «والمحكي قبلها» وإن لم يكن بمكة»).

ويمثل لهذا الوجه: بما جاء في مسألة تثنية الأذان وإفراد الإقامة فقد روى «تثنية الأذان وإفراد الإقامة»[4]. أهل المدينة وورد في المدينة في حين روى غيرهم «تثنية الإقامة ورد بغير المدينة»[5].

لذلك قالوا: قدمنا رواية أهل المدينة على رواية أهل الكوفة في تثنية الأذان وإفراد الإقامة[6].

الوجه الثاني: ترجيح الخبر الذي ورد بعد قوة الرسول ﷺ:

يقدم الخبر المشعر بعلو شأنه ﷺ على الخبر المشعر بضعفه، لأن علو شأنه ﷺ كان في آخر حياته، فكان الخبر المتضمن لذلك متأخراً على الخبر الآخر، فقدم عليه لترجيحه، إذ إن الله أظهر دينه على الأديان وأعلى شأنه في آخر حياته ﷺ [7].

---

(١) الزركشي، البحر المحيط، ٦/ ١٦٣.
(٢) ابن السبكي، جمع الجوامع مع شرح المحلي بهامش حاشية العطار، ٢/ ٤١٠.
(٣) المرجع السابق.
(٤) سبق تخريجه، ص٣٣٢.
(٥) الزركشي، البحر المحيط ٦/ ١٦٣.
(٦) سبق تخريجه، ص٣٣٢.
(٧) الزركشي، البحر المحيط، ٦/ ١٦٣.

وهذا الوجه تضعف احتماليته إن بقي على إطلاقه، والصواب أن يفصل كما فعل الإمام الرازي[1] فقال: (والأولى أن يفصل فيقال: إن دل الأول على علو الشأن والثاني على الضعف ظهر تقديم الأول على الثاني، أما إذا لم يدل الثاني لا على القوة ولا على الضعف فمن أين يجب تقديم الأول عليه)؟

واعترض على هذا التفصيل: بأن المشعر بعلو شأنه ﷺ معلوم التأخر، أو مظنونه و ما لم يشعر بذلك مشكوك فيه فيرجح الأول [2].

يقول العلامة البناني[3]: (لأن شأنه ﷺ لم يزل في ازدياد وتجرد على الدوام مما أشعر بعلو شأنه فهو متأخر).

ومثل الأصوليون [4] لهذا الوجه بمسألة قتل المرتد فقد تناول المرأة حديثان، الأول: «من بدل دينه فاقتلوه[5]».

والثاني «نهى ﷺ عن قتل النساء والصبيان»[6]، فالتعارض بينهما في المرتدات ولا يسمى هذا جمع بين الدليلين، لأن الحديث الأول عام في الرجال والنساء خاص بأهل الردة مقرون بعلة القتل وهي تبديل الدين والثاني: خاص بالنساء عام في الحربيات والمرتدات، فيرجح الأول على الثاني لأنه أشعر بعلو شأن الرسول ﷺ والمظهر لقوته لاشتماله على علة القتل وهي تبديل الدين، وحكمنا بقتل المرتدة التي دل الثاني على منع قتلها، ولزم من هذا الترجيح قصر الثاني على الحربيات وقدمنا الأول عليه في المرتدات فأعملنا أحدهما وألغينا الآخر بالنسبة لما تعارضا فيه، فكان الملغي هو الثاني، وذلك هو حقيقة الترجيح[7].

---

(١) الرازي المحصول، ٥/ ٤٢٤.

(٢) السبكي، الإبهاج، ٥/ ٤٢٤.

(٣) البناني، حاشية البناني على شرح المحلي على متن جمع الجوامع، ٢/ ٣٦٦.

(٤) البناني، حاشية البناني على شرح المحلي على متن جمع الجوامع، ٢/ ٣٦٦.

(٥) سبق تخريجه، ص١٦٢.

(٦) سبق تخريجة، ص١٦٢.

(٧) البناني، حاشية البناني ٢/ ٣٦٦، والعطار في حاشيته، ٢/ ٤١١.

الوجه الثالث: ترجيح ما كان فيه زجر وتغليظ على غيره

يقدم الخبر المتضمن للتشديد على الخبر المتضمن للتخفيف، وذلك لأن رسول الله ﷺ ما شدد إلا بعد علو شأنه، وما ازداد شأنه علواً وقوة إلا في آخر حياته، وهذا ما عليه معظم الأصوليين لأن الخبر المتضمن للتشديد يكون متأخراً لذلك يقدم على غيره(١).

يقول الآمدي(٢): فاحتمال تأخر التشديد أظهر، لأن الغالب منه ﷺ أنه ما كان يشدد إلا بعد علو شأنه واستيلائه وقهره، ولهذا أوجب العبادات شيئاً فشيئاً وحرم المحرمات شيئاً فشيئاً.

يقول السبكي(٣): (فإن النبي ﷺ يرأف بالناس ويأخذهم شيئاً فشيئاً ولا يبدأ بالتغليظ، وهذا دأب الشرع يلوح ثم يعرض ثم يصرح، والقرآن كله هكذا).

إلا أن البيضاوي كان له رأي آخر في ذلك فقدم الخبر المتضمن للتخفيف على الخبر المتضمن للتشديد، وذلك لأن رسول الله ﷺ شدَّد في أول أمره زجراً للناس عن عوائد الجاهلية، فلما استقر الدين ورسخ في قلوب المسلمين خفف، فكان الخبر المتضمن للتخفيف متأخراً على الخبر الآخر فقدم عليه(٤).

ويقل الخلاف بين من حكم بتقديم الخبر المتضمن للتشديد، ومن حكم بتقديم الخبر المتضمن للتخفيف، إذا علمنا أن الرازي ذكر هذا الوجه في حادثة كان ﷺ يغلظ فيها زجراً للعرب عن عاداتهم، ثم خفف فيه نوع تخفيف، ولا يلزم ذلك تقديم الخبر المتضمن للتخفيف مطلقاً.

---

(١) يراجع الآمدي: الأحكام، ص ٧٥٢، السبكي: الإبهاج، ٣/ ٢٢٨، الأسنوي: نهاية السول، ٢/ ٩٩٥، الرازي: المحصول، ٥/ ٤٢٧.

(٢) الآمدي، الأحكام، ص ٧٥٢.

(٣) السبكي، الإبهاج، ٣/ ٢٢٨.

(٤) الأسنوي: نهاية السول، ٢/ ٩٩٥.

يقول الرازي[1]: أن تكون حادثة كان رسول الله ﷺ يغلظ فيها زجراً لهم عن العادات القديمة، ثم خفف فيها نوع تخفيف: فيرجح التخفيف على التغليظ لأنه أظهر تأخراً وهذا ضعيف؛ لاحتمال أن يقال: بل يرجح التغليظ على التخفيف، لأن ﷺ ما كان يغلظ إلا عند علو شأنه وذلك متأخر.

لذلك أرى أن هذا الوجه ضعيف، فالتحريم لم ينزل في بعض الأحكام دفعة واحدة والإباحة كذلك، وحسبنا أن نتذكر أحكام القتال والخمر وغيرهما كثير فيبقى هذا الوجه افتراضاً بعيداً عن الواقع العملي، حتى إن الأصوليين عجزوا أن يأتوا بمثال واحد يؤيد دعواهم فيه.

الوجه الرابع: ترجيح الخبر المؤرخ على غيره:

يقدم الخبر المؤرخ بتاريخ مضيق، أي: وارد في آخر حياته ﷺ على الخبر غير المؤرخ، لأنه أظهر تأخراً عليه.

ويقدم الخبر المطلق عن التاريخ على الخبر المؤرخ بتاريخ متقدم في الإسلام لأن المطلق أشبه بالمتأخر فقدم لذلك[2].

ويؤكده ذلك ما ورد عن الإمام الرازي[3]: (أن يكون احد الخبرين مؤرخاً بتاريخ محقق، والآخر يكون خالياً عن التاريخ: فقدم الأول لأنه أظهر تأخراً، وأن يكون أحدهما مؤقتاً بوقت متقدم، والآخر يكون خالياً عن الوقت فيقدم الخالي لأنه أشبه بالمتأخر).

---

(١) الرازي: المحصول، ٥/ ٤٢٧.

(٢) يراجع الرازي، المحصول، ٥/ ٤٢٦- ٤٢٧، الأسنوي: نهاية السول، ٢/ ٩٩٦، السبكي: الإبهاج، ٣/ ٢٢٨، الزركشي: البحر المحيط، البرخشي: منهاج العقول، ٣/ ٢٣٦، الآمدي: الأحكام، ص ٧٥٢.

(٣) الرازي، المحصول، ٥/ ٤٢٦- ٤٢٧.

ومثل الأصوليون لهذا الوجه بالمسائل التالية:

المسألة الأولى: صلاة الإمام قاعداً، فقد ورد فيها

١ - أنه صلى رسول الله ﷺ في مرض موته بالناس جالساً والمقتدون به قياماً[١].

٢ - أن رسول الله ﷺ قال: «إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا صلى جالساً فصلوا جلوساً أجمعين»[٢].

فالحديث الأول يجيز اقتداء القائم بالقاعد، والحديث الثاني يقضي بعدم جواز ذلك بل جلوسهم أجمعين، فتعلق الشافعي بجلوس النبي ﷺ في مرض موته والمقتدون به قيام وراءه، من أواخر أفعاله وأن الحديث الذي نسب إليه مطلق يغلب على الظن أنه كان قد قاله في صحته[٣].

وبه أخذ جماعة فقهاء الأمصار: الشافعي، وأبو حنيفة، وأصحابه، وأهل الظاهر وقالوا: يصلون قياماً، وإن كان لا يقوى على الركوع والسجود، وأما أحمد فقال: يصلي المأموم خلفه قاعداً[٤].

المسألة الثانية: دباغ جلد الميتة، وقد ورد فيها:

١ - عن ابن عباس «أيما إهاب دبغ فقد طهر»[٥].

٢ - وعن عبد الله بن عيكم « أن رسول الله ﷺ كتب إلى جهينة قبل موته بشهر، أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب»[٦].

---

(١) سبق تخريجه، ص٣٥٥.

(٢) سبق تخريجه، ص٣٥٤.

(٣) السبكي، الإبهاج، ٣/ ٢٢٨.

(٤) ابن رشد، بداية المجتهد، ١/ ٢١٤.

(٥) سبق تخريجه، ص٣٥٣، وقال عنه أحمد إسناده جيد (المغني ١/ ٨٥).

(٦) سبق تخريجه، ص٣٥٣.

وحسب المنهج الأصولي للإمام الشافعي الأصل أن يتعلق بحديث ابن عيكم لأنه متأخر عن الأول فهو أغلب على الظن في تقديمه وأن حديث ابن عباس مطلق غير مقيد.

لكن الإمام الشافعي رد حديث ابن عيكم لأنه كان محالاً على الكتاب وناقل الكتاب ليس بمذكور، فألحق الحديث بالمرسلات ومن وجوه العلل فيه أنه روي عن ابن عيكم من طرق أخرى منها « حدثنا مشيخة من جهينة...»[1].

وتمسك الإمام أحمد بحديث ابن عيكم لأنه في آخر عمر النبي ﷺ وأنه يؤخذ بالآخر فالآخر من أمر رسول الله ﷺ[2].

ورد ابن قدامه على اعتبار الإمام الشافعي حديث ابن عيكم مرسلاً لأنه من كتاب لا يعرف حامله فقال:[3] كتاب النبي ﷺ كلفظه ولولا ذلك لم يكتب النبي ﷺ إلى أحد، وقد كتب إلى ملوك الأطراف و إلى غيرهم.

هذا وقد تقدم الكلام في هذه المسألة، وكنا قد رجحنا حديث ابن عباس لسلامته من الاضطراب.

---

(١) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ٢/ ١٨٤، السبكي، الإبهاج، ٣/ ٢٢٨- ٢٢٩.

(٢) ابن قدامة، المغني، ١/ ٨٥.

(٣) المراجع السابقة.

المبحث الثالث

المسالك المتعلقة بتقديم القول على غيره

وهذه مما يتعلق بمتن الحديث، فهو لا يخلوا من أن يكون قولاً أو فعلاً أو تقريراً، كان رسول الله ﷺ مبلغاً ومبيناً، فكان بيانه تارة بكلام يخاطبهم، والآخر بفعل يفعله أمامهم، وتارة بتقريره بأن يسكت عما يقع من أصحابه بعد علمه به.

وينقسم فعله ﷺ إلى ما شهد عليه قولٌ ناص، وإلى ما لم يشهد عليه قول ناص، فأما ما يشهد عليه قول منه: فهو كأفعاله في صلاته مع قوله «صلوا كما رأيتموني أصلي»[1]، وكأفعاله في نسكه مع قوله «خذوا عني مناسككم»[2]، والمتبع في هذا هو الأقوال، والأفعال في حكم الإعلام[3].

واختلف الأصوليون في أفعال النبي ﷺ هل هي دليل شرعي لنا أم لا؟

ولا بد أولاً من ذكر محل النزاع في أفعاله، قبل أن نشرع بآرائهم في تعارض أفعاله مع أقواله.

فما كان من الأفعال الجبلية؛ كالقيام، والقعود، والأكل، والشرب، ونحوه فلا نزاع في كونه على الإباحة بالنسبة إليه وإلى أمته.

وأما ما سوى ذلك مما ثبت كونه من خواصه التي لا يشاركه فيها أحد فلا يدل ذلك على التشريك بيننا وبينه فيه إجماعاً، وذلك كاختصاصه بوجوب الضحى والأضحى، والوتر والتهجد بالليل، وكاختصاصه بإباحة الوصال في الصيام والاستبداد بخمس الخمس، والزيادة في النكاح على أربع نسوة إلى غير ذلك من خصائصه.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحة، كتاب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة والإقامة (٦٣١).

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، ٥/ ١٢٥ (٩٧٩٦)، وانظر شرح صحيح مسلم للنووي، ٩/ ٢١.

(٣) الجويني، البرهان في اصول الفقه، ١/ ١٨٢.

وأما ما عرف كون فعله بياناً لنا فهو دليل من غير خلاف، وذلك إما بصريح القول «خذوا عني مناسككم»[1] أو بقرائن الأحوال كقطعه يد السارق من الكوع، وكتيممه إلى المرفقين، وأما ما لم يقترن به ما يدل على أنه للبيان لا نفياً ولا إثباتاً، فإما أن يظهر فيه قصد القربة أو لم يظهر، فإن ظهر فيه قصد القربة فقد اختلفوا فيه:

١- منهم قال: إن فعله محمول على الوجوب في حقه وفي حقنا وهو اختيار بعض العلماء، ومنهم الحنابلة وجماعة من المعتزلة.

٢- منهم من صار إلى أنه للندب وهو قول الشافعي وما اختاره إمام الحرمين.

٣- منهم من قال: إنه للإباحة وهو مذهب مالك.

٤- منهم من قال بالوقوف وهو مذهب جماعة من الشافعية كالصيرفي والغزالي وجماعة من المعتزلة.

وأما ما لم يظهر فيه قصد القربة فقد اختلفوا فيه أيضاً على نحو اختلافهم فيما ظهر فيه قصد القربة.

هذا بالنسبة إلى النبي ﷺ، أما بالنسبة إلى أمته فإنه وإن كان اختص عنهم بخصائص لا يشاركونه فيها، غير أنها نادرة بل أندر من النادر بالنسبة للأحكام المشترك فيها، وما قيل آنفاً، يقال هنا إدراجاً للنادر تحت الأعم الأغلب[2].

وإن تعارض فعلان مؤرخان مختلفان، فقد صار أكثر العلماء إلى التمسك بآخرهما فإن آخرهما ناسخ لأولهما[3].

وإن تعارض فعله ﷺ وقوله: فإما أن يعلم تقدم أحدهما وتأخر الآخر أو يجهل.

(١) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ١/ ١٨٢.
(٢) الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ص ١٢٠، وما بعدها بتصرف واختصار.
(٣) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ١/ ١٨٦.

فإن علم تقدم أحدهما فإنه يحكم بأن المتأخر منها ينسخ المتقدم فعلاً كان أم قولاً، بالنسبة للنبي ﷺ ولأمته بناءً على من جعل أمته مثله، وقيل ينسخ بحق النبي ﷺ فقط ولا معارضة في حق الأمه، فيستمر الحكم في حقهم، والمختار هو العمل بالقول[1] حينما يتعارض مع الفعل ولا يعلم تأخر أحدهما وهذا ما سنسير عليه في دراستنا هذه.

الوجه الأول: ترجيح القول على الفعل:

المختار هو تقديم القول على الفعل عند أكثر أهل العلم[2].

يقول الآمدي: [3] (أن يكون أحدهما قولاً والآخر فعلاً فالقول أولى لأنه أبلغ في البيان من الفعل).

وسبب تقديم القول على الفعل الوجوه التالية[4]:

١ - إن القول يدل بنفسه من غير واسطة، والفعل إنما يدل على الجواز بواسطة أن النبي ﷺ لا يفعل المحرم.

٢- أن القول مما يمكن التعبير به عما ليس بمحسوس كالمعقولات الصرفة وعن المحسوس، والفعل لا ينبئ عن غير المحسوس، فكانت دلالة القول أقوى وأتم.

٣- إن القول قابل للتأكيد بقول آخر، وليس الفعل كذلك، فكان القول لذلك أولى.

٤- إن العمل بالقول ها هنا مما يفضي إلى نسخ مقتضى الفعل في حق النبي ﷺ والعمل بالفعل يفضي إلى إبطال مقتضى القول بالكلية.

---

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٣٩-٤٠.

(٢) يراجع الآمدي، الأحكام، ص ٧٤٤، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير، ٣/ ١٤، ابن عقيل: الواضح، ٥/ ٨٧، العطار: حاشية العطار، ٢/ ٤١٠، الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٢٧٩.

(٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ص ٧٤٤.

(٤) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ص ١٢٣.

وقيل يقدم القول على الفعل لاحتمال أن الفعل مما اختص به ﷺ لكن يؤخذ منه: أنه ليس كل قول أقوى، بل الذي انتفى عنه هذا الاحتمال ونحوه، فلا يَرِدِ قولهم إن الإحرام في العمرة من الجعرانة[1] أفضل من التنعيم تقديماً[2] لفعله ﷺ على أمره لعائشة؛ فليس أقوى من فعله بل هو دونه لأنه أمرها لضيق الوقت لا لأنه أفضل[3].

وإن تعارض قولٌ مع قولٍ وفعلٍ يقدم القول والفعل المجتمعين على القول فاجتماعهما أقوى من قول لوحده[4]، كما يقدم القول والفعل المجتمعين على الفعل من باب أولى.

يقول الآمدي:[5] (وإن كان أحدهما قولاً وفعلاً، والآخر قولاً فقط، فالقول والفعل أولى لأنه أقوى في البيان).

ويمثل لهذه الصورة بمسألة نكاح المحرم، فقد روى ابن عباس «أن رسول الله ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم»[6].

فهذه رواية لفعله نقلها ابن عباس، ولكنها تعارضت مع قوله الذي حكاه عنه عثمان «لا ينكح المحرم ولا ينكح»[7].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحة، كتاب الحج، باب عدد عمر النبي ﷺ وزمانه (١٢٣٥)، وهو مروي عن أنس أن رسول الله ﷺ اعتمر أربع عمر كلهن في ذوي القعدة، إلا التي مع حجته(عمرة من الحديبية، وعمرة من العام المقبل، وعمرة من جعرانه حيث قسم غنائم حنين، وعمرة مع حجته).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحة، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، وإنه يجوز إفراد الحج والتمتع والقران، وجوز إدخال الحج على العمرة، (١٢١١)، بقول عائشة(فحضت فلم أزل حائضاً حتى كان يوم عرفة، ولم أُهْلِل إلا بعمرة فأمرني رسول الله ﷺ أن أنقض رأسي وأمتشط، وأُهلّ بحج، واترك العمرة، قالت: فقلت ذلك، حتى إذا قضيت حجتي بعث معي رسول الله ﷺ عبد الرحمن ابن أبي بكر، وأمرني أن اعتمر من التنعيم، فكان عمرتي التي أدركني الحج ولم أحلل منها).

(٣) العطار، حاشية العطار على شرح المحلي على متن جمع الجوامع، ٢/ ٤١٠.

(٤) ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، ٥/ ٨٨، الآمدي، الأحكام، ص ٧٤٤.

(٥) الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ص ١٢٣.

(٦) سبق تخريجه، ص٢١٣.

(٧) سبق تخريجه، ص٢١٣.

وعلى منهج الأصوليين في تقديم القول على الفعل، فإن رواية عثمان ترجح على رواية ابن عباس، ويحرم نكاح المحرم، لأن القول يتعدى إلى الغير، والفعل قد يكون مقصوراً عليه.

ويؤيد ما رجحناه ما روي عن ميمونة صاحبة القصة عندما قالت: تزوجني رسول الله ﷺ وهو حلال[1]، والمرء أعلم بشأنه وأدرى بحاله من غيره فاجتمع قول وفعل فقويا على الفعل، فترجح لذلك حرمة نكاح المحرم.

ومن أمثلة ترجيح القول على الفعل المسائل التالية:

أولاً: العقيقة[2]: فقد ورد فيها عن النبي ﷺ أنه قال: عن الجارية شاة، وعن الغلام شاتان»[3]، وهذا يقتضي التفريق بين الذكر والأنثى. بينما ورد عنه ﷺ فعل مخالف للحديث القول السابق وهو « أنه عق عن الحسن والحسين كبشاً كبشاً[4].

وهذا يقتضي الاستواء بين الذكر والأنثى، وعلى المنهج الأصولي المتبع في تقديم القول على الفعل، فإنه يترجح لنا حديث الشاتين ويقدم على الشاة، لأنه أقوى في البيان من الفعل.

---

(١) أخرجه مسلم (١٤١١) (٤٨)، وأبو داود (١٨٤٣).

(٢) ذهب الظاهرية إلى أنها واجبة، والجمهور إلى أنها سنة (انظر البداية المجتهد، ١ / ٦١٩).

(٣) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الضحايا، باب العقيقة، ٢٨٤٢، والحاكم في مستدركه (٧٥٩١)، وقال: صحيح الإسناد، وقال الترمذي: حسن صحيح، كما رواه ابن حبان في صحيحه برقم (٥٣١٠). والبيهقي في سننه الكبرى (١٩٠٦٥)، وفيه أن اليهود لا يعقون عن الجارية فقال: عقوا عنها بشاه.

(٤) أبو داود في سننه، كتاب الضحايا، باب في العقيقة (٢٨٤١). وقد حسنه الترمذي ورواه برقم (١٥١٩)، وقال: حسن غريب، وإسناده ليس بمتصل، كما صححه الحاكم في المستدرك برقم (٧٥٩٠). وقال المباركفوري: مضطرب فقد ورد كبشاً وكبشين (انظر تحفة الأحوذي: ٥/ ٨٧).

فقال الشافعي وأحمد: يعق عن الجارية بشاة وعن الغلام بشاتين، وهو مذهب الظاهرية أيضاً، وقال مالك: يعق عن الذكر والأنثى بشاة[1]، وهو ما كان يفعله ابن عمر عن أولاده ذكوراً وإناثاً[2].

والذي نميل إليه بأن ما ذهب إليه الجمهور هو على سبيل الاستحباب، وما ذهب إليه الفريق الثاني يكون على سبيل الجواز، لذلك نقول الأفضل أن ينسك عن الذكر شاتين وعن الجارية شاه وهو ما أيده بعض المعاصرين[3].

ثانياً: هيئة النزول إلى السجود: فقد ورد في هيئة النزول إلى السجود روايتان: أحدهما قول والأخرى فعل.

١ - فالأولى عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: إذا سجد أحدكم فلا يبرك كما يبرك البعير وليضع يديه قبل ركبتيه، وإذا نهض رفع يديه قبل ركبتيه[4].

٢ - والثانية عن وائل بن حجر أن رسول الله ﷺ كان إذا سجد وضع ركبتيه قبل يديه، وإذا نهض رفع يديه قبل ركبتيه [5].

فالرواية الأولى: قول تدل على أن المصلي يقدم يديه قبل ركبتيه عند النزول إلى السجود، وحديث وائل فعل يدل على أن المصلي يقدم ركبتيه قبل يديه فمن رجح القول على الفعل أخذ براوية أبي هريرة[6]، وبالاستقراء نرى أن الإمام الشافعي لم يكن الترجيح عنده في هذه المسألة مبني على تقديم القول على الفعل، وإنما كان تعلقاً برواية وائل لأنه

---

(١) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ١/ ٦٢١.
(٢) مالك، الموطأ، ص٣٨١.
(٣) أبو فارس، محمد عبد القادر، أحكام الذبائح في الإسلام، ط٣، مكتبة المنار، الزرقاء، ١٩٨٢، ص١٨٠.
(٤) سبق تخريجه، ص٣٤٩.
(٥) سبق تخريجه، ص٣٤٨.
(٦) ابن رشد، بداية المجتهد، ١/ ١٩٥.

انفرد عن المعارضة، ولأن روايته قد عاضدها إحدى روايتي أبي هريرة، وهو أثبت، وما عليه أكثر أهل العلم[1].

ثالثا: رجم الزاني المحصن وجلده: روى عبادة بن الصامت أن رسول الله ﷺ قال: «خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم بالحجارة[2]»، فهذا قول لكن يعارضه فعل الرسول ﷺ من رجم ماعز[3] والغامدية[4].

والمنهج الأصولي في تقديم القول على الفعل دعا أحمد وداود أن يقولا: الزاني المحصن يجلد ثم يرجم، مرجحين حديث عبادة - القول - على فعله ﷺ.

ويؤيد هذا المذهب فعل علي بن أبي طالب عندما جلد شراحة الحمدانية يوم الخميس ورجمها يوم الجمعة[5] وقال: جلدتها بكتاب الله ورجمتها بسنة رسول الله ﷺ[6].

الوجه الثاني: تقديم القول على التقرير:

والتقرير هو أن يسكت رسول الله ﷺ عن إنكار قول قيل بين يديه أو في عصره بعد علمه به، أو يسكت عن فعْل بعد علمه به، فإن ذلك يدل على الجواز، سواء كان سكوتاً مجرداً أو مع ما يدل على الجواز كاستبشاره منه كظهور سروره أو إعجابه ولكن يؤخذ بعين الاعتبار أن تقرير الكافر على قول أو فعل لا يكون دالاً على الجواز، وقال الجويني:

---

(١) الزركشي، البحر المحيط، ١/ ١٦١.

(٢) أخرجه مسلم واللفظ له، كتاب الحدود، باب حدِّ الزنى، حيث رقم (١٦٩٠)، وأبو داود (٤٤١٥)، وابن ماجه (٢٥٥٠)، وهو في مسند أحمد (٢٢٦٦٦).

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا، (١٦٩٥) البخاري في صحيحة، كتاب المحاربين هل يقول الإمام للمقر: لعلك لمست أو غمزت (٦٨٢٤).

(٤) البخاري في صحيحة، كتاب المحاربين، باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت (٦٨٣٠). مسلم، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا (١٦٩٥).

(٥) ابن رشد، بداية المجتهد، ٢/ ٥٩٤.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحة، كتاب المحاربين، باب رجم المحصن، (٦٨١٢).

ويلحق بالكافر المنافق وقد كان ﷺ كثيراً ما يسكت عن المنافقين لعلمه أن الموعظة لا تنفعهم[1].

والجماهير على أن رسول الله ﷺ إذا رأى مكلفاً يفعل فعلاً أو يقول قولاً، فقرره عليه ولم ينكر عليه كان ذلك شرعاً منه في رفع الحرج فيما رآه[2].

وما يهمنا في ذلك هو إذا تعارض القول مع التقرير فإن القول هو المقدم، فإذا كان الأصوليون قدموا القول على الفعل، فإنه من باب أولى تقديم القول على التقرير، يقول الآمدي: «أن تكون إحدى الروايتين عن سماع من النبي ﷺ والأخرى عما جرى في مجلسه أو زمانه، وسكت عنه، فرواية السماع أولى؛ لكونها أبعد عن غفلة النبي ﷺ وذهوله بخلاف الرواية عما جرى في مجلسه وسكت عنه، فرواية السماع أولى مما جرى في زمانه خارجاً عن مجلسه»[3].

ويفهم من ذلك أيضا أن التقرير يكون على نوعين هما:

١ - تقرير جرى أمام حضرته ﷺ فسكت.

٢ - تقرير بلغه أو حُدِّث به فسكت عنه النبي ﷺ.

يقول العضد[4]: (أن يكون جرى بحضوره وسكت عنه، والآخر جرى بغيبته فسمع وسكت، فما جرى بحضرته وسكت عنه يترجح على ما بلغه فسكت؛ لأن الأول أشد دلالة على الرضا من الثاني)[5].

ويمكننا أن نمثل لهذا الوجه بما جاء في نقض وضوء النائم، فقد ورد في ذلك خبران:

---

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٤١.
(٢) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ١/ ١٨٧.
(٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ص ٧٣٩.
(٤) العضد، شرح مختصر المنتهي الأصولي، ٣/ ٦٥٣.
(٥) الأنصاري، فواتح الرحموت، ٢/ ٣٨٥، ابن الأمير الحاج: التقرير والتحبير، ٣/ ٢٣.

أحدهما عن صفوان بن عسال قال: « كان رسول الله ﷺ يأمرنا إذا كنا في سفر أن لا ننزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليهن، إلا من جنابة لكن من غائط وبول ونوم»[1]، أي: لا ننزع الخف من البول والغائط والنوم، فذكر من جملة نواقض الوضوء: النوم لا سيما أنه اقترن بالبول والغائط.

لكن هذا عارضه حديث أنس « أن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا ينتظرون العشاء الآخرة حتى تخفق رؤوسهم ثم يصلون ولا يتوضؤون»[2].

فهذا يدل على أن النوم ليس من نواقض الوضوء، فهم ذلك من إقراره ﷺ لأصحابه على نومهم ثم قيامهم للصلاة.

وبما أن القول يترجح على التقرير، فإن الحديث الأول يتقدم على الثاني ويحكم: بأن النوم ناقض للوضوء وهو ما عليه جمهور الفقهاء لكن بتفصيل مختلف في هيئة النوم التي تكون سبباً في نقض الوضوء فقال مالك: من نام مضطجعاً أو ساجداً فعليه الوضوء، طويلاً كان النوم أو قصيراً، ومن نام جالساً فلا وضوء عليه إلا أن يطول ذلك به، وقال الشافعي: على كل نائم كيفما نام الوضوء إلا من نام جالساً، وقال أبو حنيفة وأصحابه: لا وضوء إلا على من نام مضطجعاً[3].

---

(١) سبق تخريجه، ص٣١٩.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحة، كتاب الطهارة، باب الدليل على ان نوم الجالس لا ينقض الوضوء (٣٧٦).

(٣) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ١/ ٦١.

المبحث الرابع

المسالك المتعلقة بدلالة لفظ الحديث

سأعرض في هذا المبحث الوجوه المتعلقة بالأكثر وضوحاً أو الأقوى دلالة، وما يتعلق بتقديم الحقيقة على المجاز ذاكراً آراء الأصوليين وأدلتهم، ومناقشاتهم لها مدعماً ذلك بالأمثلة.

المطلب الأول

الوجوه المعتبرة في قوة الوضوح

قسم الأصوليون الألفاظ إلى واضحة وخفية، ورتبوها حسب الأقوى وضوحاً فالمحكم يترجح على المفسر، والمفسر يترجح على النص، والنص يترجح على الظاهر(١)، وقد تقدم الحديث عن هذه الوجوه(٢) ضمن المسالك العامة.

وسأكتفي بضرب مثال يبين ترجيح الأوضح دلالة على غيره وهو ما جاء في مسألة قراءة المأموم خلف الإمام وقد ورد فيها:

١ - عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال: « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب(٣).

٢ - وعن جابر أن رسول الله ﷺ قال: « من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة(٤).

---

(١) يراجع ذلك صدر الشريعة، التوضيح لمتن التنقيح، ٢/ ٣٠٩، منلاخسرو، مرآة الأصول، ٢/ ٣٨١، ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ٣/ ١٨، الأنصاري: فواتح الرحموت، ٢/ ٣٨٤.

(٢) انظر ص١٨٠ من هذه الرسالة: الترجيح بقوة الظهور في المعنى.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحة، كتاب الاذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها، حديث ٧٥٦، ومسلم في صحيحة، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة، حديث ٣٩٤.

(٤) سبق تخريجه، ص١٨٣.

فتعارض الحديثان في قراءة المأموم خلف الإمام، فرجح الحنفية النص على الظاهر فقالوا: بأن الحديث الأول ظاهر في نفي الجواز عموماً في كل صلاة المنفرد والمقتدي، بينما الحديث الثاني نص في الجواز لأنه أشد وضوحاً على معناه.

وبتقديم النص على الظاهر حكم أن من كان له إمام، فقراءة الإمام له قراءة، ويحمل الثاني الظاهرعلى نفي الفضيلة أو على المنفرد.

يقول علاء الدين البخاري[1]: (فالأول ظاهر في نفي الجواز عام في كل صلاة لأن (لا) هذه لنفي الجنس، فيتناول صلاة المقتدي والمنفرد، والثاني نص؛ لأنه أشد وضوحاً في إفادة معناه من الأول، لأن استعمال (لا) لنفي الفضيلة، واستعمال العام في بعض مفهوماته شايع ذائع، فيتعارضان في حق المقتدي فيعمل بالنص ويحمل الأول على المنفرد أو على نفي الفضيلة).

إلا أن الإمام الشافعي - رحمه الله- ذهب إلى وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة سرية كانت الصلاة أم جهرية).

وذهب مالك إلى استحباب القراءة للمأموم فيما لا يجهر فيه الإمام، ويترك القراءة فيما يجهر فيه.

وذهب أحمد إلى أنه يستحب له أن يقرأ فيما لا يجهر فيه وفي سكتات الإمام وفيما إذا كان بعيداً لا يسمع قراءة الإمام[2] ومما يؤيد رأي الإمام الشافعي أنه عاضد ترجيحه وجهان آخران هما:

الأول: عاضد حديث وجوب قراءة الفاتحة حديث عبادة بن الصامت عن رسول الله ﷺ قال: «لا يقرأن أحد منكم إذا جهرت بالقراءة إلا بأم القرآن»[3] ، فهذا ينفي قراءة القرآن والمنازعة فيه مع الإمام إلا إذا كانت الفاتحة.

---

(١) البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام، البزدوي، ١/ ٧٦.
(٢) ابن قدامه، المغني، ١/ ٤٠٣، ابن رشد، بداية المجتهد، ١/ ٢١٩.
(٣) أخرجه النسائي في سننه، كتاب الافتتاح، باب قراءة أم القرآن خلف الإمام فيما جهر به الإمام، حديث رقم ٩٢٠.

الثاني: استدلال الحنفية ومن معهم بأن قراءة الإمام قراءة للمأموم، ليست رواية مرفوعة عن النبي ﷺ قال أبو عبد الرحمن: « هذا عن رسول الله ﷺ خطأ إنما هو قول أبي الدرداء»[(١)]، أي: خطأ رفعه والصواب وقفه[(٢)]

المطلب الثاني

الوجوه المعتبرة في قوة الدلالة

أولاً: ترجح عبارة النص على إشارة النص، وترجح إشارة النص على دلالته ويرجح الثابت بدلالة النص على الثابت بالاقتضاء، خلافاً للآمدي الذي يرى أن دلالة الاقتضاء أولى لترجحها بقصد المتكلم أو مدلول منطوقه عليه، بخلاف دلالة الإشارة[(٣)].

يقول الآمدي: [(٤)] (أن تكون دلالة أحدهما من قبيل دلالة الاقتضاء، ودلالة الآخر من قبيل دلالة الإشارة، فدلالة الاقتضاء أولى لترجحها بقصد المتكلم أو مدلول منطوقه عليه بخلاف دلالة الإشارة).

ولكن ترجح دلالة الاقتضاء على دلالة التنبيه والإيماء[(٥)]، يقول الآمدي: [(٦)] أن تكون دلالة أحدهما من قبيل دلالة الاقتضاء، والآخر من قبيل دلالة التنبيه والإيماء، فدلالة الاقتضاء أولى لتوقف صدق المتكلم أو مدلول منطوقه عليه، بخلاف دلالة التنبيه والإيماء.

---

(١) المرجع السابق.

(٢) السيوطي، شرح الحافظ جلال الدين السيوطي على سنن النسائي، ٢/ ١٠٤.

(٣) يراجع البناني، حاشية البناني، ٢/ ٣٦٧، منلاخسرو: مرآة الأصول، ٢/ ٣٨٠، التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح، ٢/ ٣٠٩، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير، ٣/ ١٨، المرداوي: التحبير شرح التحرير، ٨/ ٤٠١٧، الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٢٧٩.

(٤) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ص ٧٤٢.

(٥) المحلي، شرح المحلي على متن جمع الجوامع بهامش حاشية البناني، ٢/ ٣٦٧، العضد، شرح مختصر المنتهي الأصولي، ٣/ ٦٥٦.

(٦) الآمدي، الأحكام، ص ٧٤٢.

ثانياً: كما يرجح مفهوم الموافقة [1] على مفهوم المخالفة[2].

يقول ابن الحاجب[3]: وبمفهوم الموافقة على المخالفة على الصحيح، قال العضد[4] معقباً على ذلك(قدم الأول لأن مفهوم الموافقة أقوى).

ولكن الآمدي خالف هذا الرأي وقال: [5] فقد يمكن ترجيح مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة من جهة أنه متفق عليه، ومختلف في مقابله وقد يمكن ترجيح مفهوم المخالفة عليه من وجهين:

الأول: أن فائدة مفهوم المخالفة التأسيس، وفائدة مفهوم الموافقة التأكيد، والتأسيس أصل والتأكيد فرع، فكان مفهوم المخالفة أولى.

الثاني: أن مفهوم الموافقة لا يتم إلا بتقدير فهم المقصود من الحكم في محل النطق، وبيان وجوه محل السكوت، وأن اقتضاءه للحكم في محل السكوت أشد، وأما مفهوم المخالفة؛ فإنه يتم بتقدير عدم فهم المقصود من الحكم في محل النطق بتقدير كونه متحققاً في محل السكوت، وبتقدير أن يكون أولى بإثبات الحكم في محل السكوت، وبتقدير أن يكون له معارض في محل السكوت، ولا يخفى أن ما يتم على تقديرات أربعة أولى مما لا يتم على تقدير واحد).

---

(١) مفهوم الموافقة: هو دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه، وموافقته له نفيا أو ثباتا لاشتراكهما في معنى يدرك من اللفظ بمجرد معرفة اللغة دون الحاجة إلى بحث واجتهاد، وسمي موافقة لأن المسكوت عنه موافقا للمنظومة به في حكم (انظر أصول الفقه لمصطفى شلبي، ص ٥٠٦، ومفهوم المخالفة: هو دلالة اللفظ على ثبوت حكم للمسكوت عنه مخالف لما دل عليه المنظوم لانتقاء قيد متن القيود المعتبرة في الحكم (انظر أصول الفقه لمصطفى شلبي، ص ٥٠٧).

(٢) يراجع في ذلك: الآمدي، ص ٧٤٢، ألبناني: حاشية البناني، ٢/ ٣٦٨، الاريجي: مختصر المنتهي الاصولي، ٣/ ١٥٦، المرداوي: التحبير شرح التحرير، ٨/ ٤١٧٣، منلاخسرو: مرآة الأصول، ٢/ ٣٨١، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير، ٣/ ١٩، الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٢٧٩، الزركشي: البحر المحيط، ٦/ ١٦٩.

(٣) ابن الحاجب، مختصر المنتهي الاصولي، ٣/ ٦٥٥.

(٤) العضد، شرح المنتهي الاصولي، ٣/ ٦٥٦.

(٥) الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ص ٧٤٢.

ويمثل لترجيح مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة بما جاء في مسألة استئذان البكر حيث ورد فيها:

١- عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن»[١].

٢- وعن ابن عباس «الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأمر»[٢].

فالحديث الثاني يدل بمفهوم المخالفة على أن البكر وليها أحق بها، فله إجبارها على الزواج دون استئذانها، لكن هذا يتعارض مع ما دل عليه الحديث الأول بمفهوم الموافقة، ولا تنكح البكر مجبرة من وليها وهو مفهوم صريح وواضح، فإنه إذا كانت البكر لا تزوج حتى تستأذن فمن باب أولى لا تزوج البكر إذا أجبرت[٣].

وقد رجح الحنفية مفهوم الموافقة، لحديث أبي هريرة على مفهوم المخالفة لحديث ابن عباس وقالوا: يجب استئذان البكر ويحرم إجبارها، وإذا زوجت بغير إذنها لم يصح العقد، وذهب مالك والشافعي إلى جواز تزويج الأب ابنته البكر البالغة بغير استئذان، محتجين بذلك بمفهوم المخالفة في قوله ﷺ: الثيب أحق بنفسها من وليها، فغير الثيب وليها أحق بها من نفسها[٤].

ثالثاً: يرجح المنطوق على المفهوم لظهور دلالته وبعده عن الالتباس[٥]، يقول الآمدي[٦]: (أن تكون دلالة أحدهما من قبيل المنطوق والآخر من قبيل دلالة غير المنطوق، فالمنطوق أولى لظهور دلالته وبعده عن الالتباس بخلاف مقابله).

---

(١) أخرجه الترمذي، في جامعه، كتاب النكاح، باب ما جاء في استئمار البكر والثيب، حديث (١١٠٧). تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٣/ ٤١٥.

(٢) سبق تخريجه، ص٣٥٨.

(٣) السوسوة، منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث، ص٤٦٠.

(٤) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ٢/ ١٠.

(٥) يراجع في ذلك: الرازي المحصول، ٥/ ٤٣٣، الآمدي: الأحكام، ص ٧٤٣، الشوكاني: إرشاد الفحول، ص٢٧٩.

(٦) الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ص٧٤٣.

ويقول الرازي[1]: (المنطوق مقدم على المفهوم إذا جعلنا المفهوم حجة لأن المنطوق أقوى دلالة على الحكم من المفهوم).

ويمثل لهذا الوجه بما جاء في مسألة **الشفعة**: حيث رجح الحنفية ما روي عنه ﷺ أنه قال: الجار أحق بشفعة جاره»[2] الدال بمنطوقه على ما روي عن الرسول ﷺ أنه قضى «بالشفعة في كل ما لم يقسم»[3] فإنه يدل بمفهومه على أنه لا شفعة فيما قسم، وقد صرح بهذا المفهوم في بقية الحديث « فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة».

وما لم يقسم هو الأصول والبناء على الأرض والشجر، فمن ملك شيئاً عن غيره لم يخرجه إلا برضاه[4].

يقول الزركشي [5] (يقدم حديثنا لأنه يدل على المراد من وجهين) ولعله أراد بذلك مفهوم الحديث، وأن الشفعة ثبتت بدفع الضرر الداخل عليه بالقسمة من نقص قيمة الملك، وما يحتاج إلى إحداثة من المرافق ولا يوجد هذا في المقسوم[6].

المطلب الثالث

الوجوه المعتبرة في العموم والخصوص

ويتضمن ما يلي:

---

(١) الرازي، المحصول، ٥/ ٤٣٣.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحة، كتاب الشفعة، باب عرض الشفعة على صاحبها قبيل البيع (٢٢٥٨) وابن ماجه في سننه، كتاب الشفعة، باب الشفعة بالجوار (٢٤٩٤).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحة، كتاب الشفعة، باب الشفعة فيما لم يقسم فإذا وقعت الحدود فلا شفعة (٢٢٥٧) ابن عبد البر، يوسف (٣٦٨- ٤٦٣) التمهيد، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير.

(٤) الشافعي، الأم، ط٢، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٣٠، ج ٦/ ١٩٤.

(٥) الزركشي، البحر المحيط، ٦/ ١٦٧.

(٦) انظر البهوتي، منصور بن إدريس، كشاف القناع، تحقيق هلال مصيلحي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢، ج ٦/ ٣٧١.

أولاً: ترجيح الخاص على العام لقوة دلالته على المطلوب عند جمهور المتكلمين خلافاً للحنفية[1]، ووجهة الجمهور في هذا الترجيح[2]:

١ - أنه أقوى في الدلالة وأخص بالمطلوب.

٢ - أن العمل بالعام يلزم منه إبطال دلالة الخاص وتعطيله، ولا يلزم من العمل بالخاص تعطيل العام، بل تأويله وتخصيصه، ولا يخفى أن محذور التعطيل فوق محذور التأويل.

٣- أن ضعف العموم بسبب تطرق التخصيص إليه، وضعف الخصوص بسبب تأويله وصرفه عن ظاهره إلى مجازه، ولا يخفى أن تطرق التخصيص إلى العموميات أكثر من تطرق التأويل إلى الخاص، ولهذا كانت أكثر العمومات مخصصة، وأكثر الظواهر الخاصة مقررة وبهذا يكون المطلق الدال على الواحد لا بعينه مرجح على العام.

أما الحنفية فقد اعتبروا دلالة العام والخاص قطعية، فقدموا العام لدخول الخاص في أفراد العام، كون العمل بالعام أشمل وأرجح[3].

وقد تقدم التمثيل لذلك في الحديث عن المسالك العامة للترجيح[4]، ومثل الجمهور لهذا الوجه بتعيين قراءة الفاتحة في الصلاة دون سواها فقد ثبت في الصحيحين قوله ﷺ «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»[5]، وهذا أظهر في الدلالة وصريح في نفي الصحة لخصوصه[6].

---

(١) يراجع في ذلك: الآمدي، الإحكام، ص ٧٤٣، السبكي: الإبهاج، ٣/ ٢٢٠، الرازي: المحصول، ٥/ ٤٢٨، الزركشي: البحر المحيط، العطار، حاشية العطار، ٢/ ٤١٥، منلاخسرو، مرآة الأصول، ٢/ ٣٨١، التقرير والتحبير، ٣/ ٢٠، المرداوي: التحبير شرح التحرير، ٨/ ٤١٧٩، الأنصاري: فواتح الرحموت، ٢/ ٣٨٤، الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٢٧٨ ابن أمير الحاج التقرير والتحبير ٣/ ٢٠.

(٢) الآمدي، الإحكام ص٧٤٣.

(٣) الأنصاري، فواتح الرحموت، ٢/ ٣٨٤.

(٤) انظر صفحة ١٦٧، ١٦٩-١٧٠ من هذه الرسالة.

(٥) سبق تخريجه، ص١٨٣.

(٦) السبكي، الإبهاج، ٣/ ٢٣٠.

أما الحنفية فقد قدموا العام على الخاص وأجازوا قراءة ما تيسر من القرآن بدليل عموم الحديث الذي رواه أبو هريرة «أن رسول الله ﷺ علم رجلاً الصلاة فقال: كبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن»[1]، وعموم قوله تعالى: ﴿فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾ [المزمل:٢٠][2].

ثانياً: يرجح العام الباقي على عمومه على العام المخصَّص عند جمهور المتكلمين خلافاً للصفي الهندي، لأن الأول حقيقة بلا خلاف دون الثاني الذي أزيل عنه تمام مسماه[3].

يقول الجويني[4]: (إذا تعارض ظاهران، وقد تطرق التخصيص إلى أحدهما فالمذهب الذي ذهب إليه المحققون: أن الذي لم يتطرق إليه التخصيص مرجح).

ويقول الآمدي[5]: (أن يكون أحدهما عاماً مخصصاً، والآخر غير مخصص، فالذي لم يدخله التخصيص أولى لعدم تطرق الضعف إليه).

ويلحق بهذا: ما كان عاماً من وجه وخاصاً من وجه، فإنه يترجح على ما كان عاماً من كل وجه[6]، وهو ما يسمى بالعموم والخصوص الوجهي وقد مثل لهذا النوع[7].

ثالثا: يرجح العام المطلق على العام الوارد على سبب لأن السبب يوهنه ويحطه عن رتبة العموم المطلق ومبنى الترجيح على غلبة الظن، ولأن الوارد على غير سبب متفق على عمومه، والوارد على سبب مختلف في عمومه[8].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحة، كتاب الأذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها في الحضر والسفر ويجهر فيها وما يخافت (٧٥٧).

(٢) ابن رشد، بداية المجتهد، ١/ ١٨٠.

(٣) يراجع في ذلك الجويني، البرهان في أصول الفقه، ٢/ ٢٠٣، الآمدي: الإحكام، ص ٧٤٣، الأسنوي: نهاية السول، ٢/ ٩٧٧، السبكي الإبهاج، ٣/ ٢٣٠، الرازي: المحصول، ٥/ ٤٣٠. الزركشي، البحر المحيط ٦/ ١٦٥ ابن تيمية، المسودة١/ ٦١١، ابن عقيل الواضح ٥/ ٨٨

(٤) الجويني، البرهان في أصول الفقة ٢/ ٢٠٣.

(٥) الآمدي، الإحكام في أصول الفقه، ص ٧٤٣..

(٦) البدخشي، منهاج العقول، ٣/ ٢٣٧، الآمدي، الإحكام، ص ٧٤٣.

(٧) انظر صفحة ٨٥ من هذه الرسالة.

(٨) يراجع في ذلك الرازي: المحصول، ٥/ ٤٢٧، الآمدي: الإحكام، ص ٧٥٠، الجويني: البرهان في أصول الفقه، ٢/ ١٠١، الغزالي: المستصفى، ٢/ ٩٧، البناني: حاشية البناني، ٣/ ٣٦٧، المحلي: شرح المحلي على متن جمع الجوامع، ٣/ ٣٦٧، ابن الحاجب: مختصر المنتهي الأصولي، ٣/ ٦٦٨، =

يقول الإمام الجويني[1]: وأما من رأى التمسك بالعموم دون سبب والتفريع على أن الاعتبار بعموم اللفظ فإنه يوهنه ويحطه عن رتبة عموم اللفظ المطلق.

رابعاً: يرجح ما يلزم فيه تخصيص العام على ما يلزم فيه تأويل الخاص[2].

المطلب الرابع

الوجوه المعتبرة في تقديم الحقيقة على المجاز

سأتناول في هذا المطلب ما ذكره الأصوليون من وجوه متعلقة بالحقيقة وتقدمها على المجاز، ذاكراً آراءهم وأدلتهم على النحو التالي:

الوجه الأول: ترجيح الحقيقة على المجاز[3]:

ترجح الحقيقة على المجاز لتبادرها إلى الذهن فتكون أظهر دلالة من المجاز، وهذا ظاهرٌ إذا لم يغلب المجاز فإذا غلب كان أظهر دلالة فلا تقدم الحقيقة عليه[4].

= الإيجي، شرح مختصر المنتهي الاصولي، ٣/ ٦٦٨، ابن تيمية: المسودة، ١/ ٦١٢، الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٢٧٨.

(١) الجويني: البرهان في أصول الفقه، ٢/ ١٠١.

(٢) المراجع السابقة.

(٣) الحقيقة هي اللفظ المستعمل في المعنى الذي وضع له وتتنوع حسب الاستعمال إلى:
- حقيقة لغوية: إذا استعمل اللفظ في معناه اللغوي الذي سمع من أهل اللغة.
- حقيقة شرعية: إذا استعمل اللفظ في معناه الموضوع له شرعاً كلفظ الصلاة، فعند أهل اللغة يراد به الدعاء ولكن أراد به الشارع كل العبادات المعروفة.
- حقيقة عرفية: وهي ما تعارف عليه عامة الناس أو أهل فن معين. والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضِع له لعلاقة بينة وبين المعنى الموضوع له وقرينة تمنع من إرادة المعنى الحقيقي (للاستزاده يراجع الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٢١).

(٤) يراجع في ذلك الرازي، المحصول، ٥/ ٤٢٩، الأسنوي: نهاية السول، ٢/ ٩٩٨، ألسبكي الإبهاج، ٣/ ٢٣٠، ابن الحاجب: مختصر المنتهي الأصولي، ٣/ ٦٥٦، الزركشي: البحر المحيط، ٦/ ١٦٦، البرخشي منهاج العقول، ٣/ ١٣٨، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير، ٣/ ١٨، التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح، ٢/ ٣٠٩، الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٢٧٨.

يقول الآمدي[1]: (أن يكون مدلول أحدهما حقيقياً والآخر مجازياً، فالحقيقي أولى لعدم افتقاره إلى القرينة المخلة بالتفاهم).

وقد ضعف الإمام الرازي هذا الوجه، (لأن المجاز الغالب أظهر دلالة من الحقيقة فإن قولنا: فلان بحر، أقوى دلالة من قولنا: فلان سخي)[2].

فخلاصة هذا الوجه: أن الأصل في حمل الألفاظ هو الحقيقة لا المجاز، لأن المعنى الحقيقي أصل في اللفظ، ولا تحمل على المعاني المجازية إلا عند التعذر بحيث توجد قرائن تدل على ذلك.

فلو قالت الحرة للخاطب: بعتك نفسي بألف دينار، وقال الخاطب: قبلت ينعقد نكاحاً ويحمل البيع على المعنى المجازي لأن الحرة لا تباع، ولكن إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز فإذا قال شخص لراعي غنمه: أعط فلاناً رأساً من غنمي، أُعطي شاة كاملة لتعذر المعنى الحقيقي[3]، هذا وقد تتعارض حقيقتان، فيترجح الحقيقة المتفق عليها على المعنى المختلف فيه، لأنه أغلب على الظن[4].

وقد تتعارض حقيقتان، إلا أن إحداهما أظهر في المعنى إما لكثرة ناقليه أو لكون ناقله أقوى وأتقن من ناقل غيره[5].

ويمثل لهذا الوجه: بمسألة **نكاح المحرم** حيث ورد فيها «لا يَـنكِح المحرمُ ولا يُنكَح»[6] فالحقيقة أن المحرم لا يَتزوَّج ولا يُزوِّج غيره حال إحرامه، بمعنى لا يعقد لنفسه ولا لغيره.

---

(١) الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ص ٧٤١.
(٢) الرازي، المحصول، ٥/ ٤٢٩.
(٣) شبير، القواعد الكلية والضوابط الفقهية، ص ٢٨٥.
(٤) الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ص ٧٤١.
(٥) الرازي، المحصول، ٥/ ٤٢٩.
(٦) سبق تخريجة، ص٢١٣.

بينما ذهب الحنفية إلى احتمالية المراد من النكاح: الوطء، فإذا كان المقصود ذلك حرم على المحرم الوطء لا العقد، أي: أن نكاح المحرم أريد به حقيقة العقد والوطء مجازاً[1].

يقول علاء الدين البخاري[2]: (مسألة نكاح المحرم.. وعندنا يجوز لأن حرمة المرأة على المحرم باعتبار الإرتفاق إما كاملاً كالوطء، أو قاصراً كالمسِّ والقبلة وليس في العقد فلا يحرم).

فيجب أن يكون قول ميمونة: (تزوجني) مجازاً عن الدخول لعلاقة السببية العادية بينهما إذ هو حقيقة في العقد مجاز في الوطء[3]

الوجه الثاني: ترجيح الحقيقة الشرعية على غيرها:

يرجح اللفظ اللغوي المستعمل شرعاً في معناه اللغوي على المنقول الشرعي لأن الأصل موافقة الشرع لا اللغة، وقد بعث رسول الله ﷺ لبيان الشرعيات[4].

يقول ابن الحاجب[5]: (يقدم اللغوي المستعمل شرعاً في معناه اللغوي لعدم التغيير والبعد عن الخلاف بخلاف المنفرد الشرعي وهو ماله معنى شرعي، والآخر له معنى لغوي فإن حمله على الشرعي أظهر).

وبين الآمدي[6] علة تقديم اللغوي على الشرعي(بأن العمل باللفظ اللغوي يكون أولى لأنه من لسان الشارع مع كونه مقرراً لوضع اللغة، وما هو عرفه ومصطلحه، وإن كان من لسانه إلا أنه مغير للوضع اللغوي، ولا يخفي أن العمل بما هو من لسان الشارع من غير تغيير أولى من العمل بما هو من لسانه مع التغيير، ولأنه أبعد عن الخلاف وهذا

---

(١) عوض، دراسات في التعارض ص٤٨٥.
(٢) البخاري، كشف الأسرار ٣/ ١٤٩.
(٣) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ٣/ ٣٢.
(٤) انظرالسبكي، الإبهاج ٣/ ٢٣١، ابن الحاجب مختصر المنتهى الأصولي٣/ ٦٥٦، الزركشي: البحر المحيط، ٦/ ١٦٧، البدخشي: مناهج العقول ٣/ ١٣٨، الأمدي، الإحكام، ص٧٤١، ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ٣/ ١٩.
(٥) ابن الحاجب، مختصر المنتهى الأصولي مع شرح العضد عليه، ٣/ ٦٥٦
(٦) الآمدي الإحكام ص٧٤١.

بخلاف ما إذا أطلق لفظاً واحداً وكان له مدلول لغوي، وقد استعاره الشارع في معنى آخر وصار عرفاً له، فإنه مهما أطلق الشارع ذلك اللفظ فيجب تنزيله على عرفه الشرعي دون اللغوي، لأن الغالب من الشارع أنه إذا أطلق لفظاً وله موضوع في عرفه أنه لا يريد به غيره)[1].

فالخبر المشتمل على الحقائق الثلاث: أولاها بالتقديم الشرعية على العرفية واللغوية، ثم العرفية على اللغوية لاشتهار العرفية وتبادر معناها، فالحقيقة الأظهر والأشهر ترجح على غيرها.

والترجيح للحقيقة الشرعية ظاهرة في اللفظ الذي صار شرعياً، أي بأن يكون اللفظ واحداً والمعنى في أحد الخبرين يدل على المعنى الشرعي، وفي الآخر على اللغوي، أما الذي لم يثبت ذلك فيه، مثل أن يدل هذا اللفظ بوضعه الشرعي على حكم واللفظ الثاني بوضعه اللغوي على حكم، وليس للشرع في هذا اللفظ اللغوي عرف شرعي، فلا يسلم ترجيح الشرعي على اللغوي؛ لأن هذا اللغوي إذا لم ينقله الشرع فهو لغوي عرفي شرعي، وأما الثاني فهو شرعي وليس بلغوي ولا عرفي[2].

ويمكننا القول: إن ما يهم المجتهد هو المعنى الاصطلاحي الظاهر للفظ، لا ذات الألفاظ مثل: الصلاة، المعنى اللغوي لها الدعاء، ولكن المجتهد يبحث عن المعنى الاصطلاحي لها الذي أراده الشارع (فإن منطق التشريع لا يستلزم المنطق اللغوي دائماً بل يخالف عنه بأدلة ينصبها المشرع نفسه للاستهداء بها، فينقل اللفظ من حقيقته اللغوية إلى معنى شرعي يحدده[3].

---

(١) المراجع السابقة.

(٢) الزركشي، البحر المحيط، ٦/ ١٦٧.

(٣) الدريني المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ص ٤٢٥.

فالأصل أن يلتزم منطق اللغة كدلالات تشريعية على إرادة المشرع ما دام لم يقم دليل شرعي معتبر يخالف عن هذا المنطق أو عن الحقيقة اللغوية إنما يجب أن تفسر النصوص على ضوء من منطق اللغة ومنطق التشريع وروحه[1].

كما يرجح الأقل احتمالاً كالمشترك لاثنين على المشترك لأكثر؛ لبعد الأول عن الاضطراب وقرب استعماله في المقصود بالنسبة إلى الثاني[2].

يقول الآمدي[3]: (أن يكونا مشتركين إلا أن مدلولات أحدهما أقل من مدلولات الآخر، فالأول لقلة اضطرابه وقرب استعماله فيما هو المقصود منه).

وكذلك إذا كان أحدهما مشتركاً والآخر غير مشترك، بل متحد المدلول فما اتحد مدلوله أولى لبعده عن الخلل[4].

الوجه الثالث: ترجيح ما كان مستقلا غير محتاج إلى إضمار على غيره:

فإذا كانت دلالة أحد الخبرين غير محتاجة إلى إضمار ولا حذف بخلاف الآخر، فالذي لا يحتاج إلى ذلك أولى لقلة اضطرابه ولأن الإضمار خلاف الأصل[5].

يقول الإمام الرازي[6]: (إن الذي يكون محتاجاً إلى إضمار مرجوح بالنسبة إلى الذي لا يحتاج إليه).

---

(١) المرجع السابق.

(٢) منلا خسرو، مرآة الأصول، ٢/ ٣٨١، الآمدي، الإحكام، ص ٧٤١، ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ٣/ ١٩.

(٣) منلا خسرو، مرآة الأصول، ٢/ ٣٨١، الآمدي، الإحكام، ص ٧٤١، ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ٣/ ١٩.

(٤) المراجع السابقة.

(٥) انظر الغزالي، المستصفى، ٢/ ٦٤١، المحصول، ٥/ ٤٢٩، الأسنوي نهاية السول، ٢/ ٩٩٨، السبكي الإبهاج، ٣/ ٢٣١، الآمدي الإحكام، ص ٧٤١، ابن عقيل: الواضح في أصول الفقه، ٥/ ٨٩، الزركشي: البحر المحيط، ٦/ ١٦٧، البدخشي: مناهج العقول، ٣/ ٢٨٠، الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٢٧٨.

(٦) الرازي، المحصول، ٥/ ٤٢٩.

ويقول الغزالي[1]: (أن يكون أحدهما مستقلاً بالإفادة، ومعارضه لا يفيد إلا بتقدير إضمار أو حذف، وذلك مما يتطرق إليه زيادة التباس لا يتطرق على المستقل).

ومثل لذلك بحديث المرتهن عندما قال رسول الله ﷺ لرجل ارتهن فرساً من رجل فنفق في يده «ذهب حقك»[2]، يعني من الوثيقة دون الدين، ولم يحمله على الدَّيْن، لأن حمله على الدَّيْن يحتاج إلى إضمار وهو إذا كان بقدر قيمة الرهن[3].

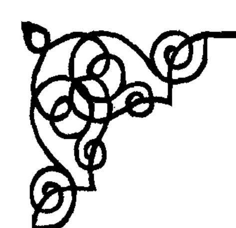
---

(١) الغزالي، المستصفى، ٢/ ٦٤٠.

(٢) أخرجه أبو داود في المراسيل (١٨٨) عن عبد الله المبارك عن مصعب بن ثابت، ورواه ابن أبي شيبة في البيوع وهو مرسل ضعيف، قال ابن القطان: مصعب بن ثابت كثير الغلط وإن كان صدوقاً (انظر الزيلعي، نصب الراية، ٤/ ٣٢١)

(٣) ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، ٥/ ٨٩، انظر (بداية المجتهد، ٢/ ٣٨٠).





الفصل الثالث

مسالك الترجيح الخاصة بالمدلول

وفية مبحثان:

- المبحث الأول: المسالك المتعلقة بالحكم لأحوط.
- المبحث الثاني: المسالك المتعلقة بالأهمية.



المبحث الأول

المسالك المتعلقة بالحكم لأحوط

قد يتعارض خبران: أحدهما يوجب احتياطاً للفرض وتبرئة الذمة، ولآخر يوجب نفي الاحتياط. فيقدم الموجب للاحتياط على غيره، وذلك لأنه يوجب أكبر المقاصد ويدفع شر المفاسد.

والوجوه المعتبرة في ذلك تتعلق بالحظر والإباحة والنفي والإثبات، وسأجعل الكلام على ذلك في مطلبين:

- الأول: الوجوه المعتبرة في تقديم المحرم على غيره.
- الثاني: الوجوه المعتبرة في تقديم المثبت على النافي.

المطلب الأول

الوجوه المعتبرة في تقديم المحرم على غيره

وقد عبر الأصوليون عن هذا بعبارة «ترجيح الحظر على الإباحة» وقصدوا بذلك: ترجيح المحرم على المبيح والمندوب والمكروه والواجب. وترجيح النهي على الأمر.

وسأعرض لآرائهم وأدلتهم، مناقشاً إياها، مدعماً ذلك بالأمثلة.

أولا: يرجح المحرم على المبيح:

وهذا ما عليه جمهور الأصوليين من مختلف المذاهب، وذهب فريق إلى ترجح المبيح على المحرم. وقال آخرون: إنهما متساويان فلا يرجح أحدهما على الآخر، بل يبحث عن مرجح آخر لهما وهذا مذهب الغزالي والقاضي عبد الجبار وعيسى بن أبان وأبي هاشم[1].

---

(١) يراجع في ذلك: ابن الحاجب، مختصر المنتهى الأصولي٣/ ٦٦٣، الغزالي المستصفى ٢/ ٦٤٥، الرازي، المحصول٥/ ٤٣٩، ابن عقيل، الواضح ٥/ ٩٢، الآمدى، الإحكام ص٧٤٦، الأسنوي، نهاية السول٢/ ١٠١، البدخشي، مناهج العقول ٣/ ٢٤١، الأنصاري، فواتح الرحموت٢/ ٣٨٦، الزركشي، البحر المحيط٦١٧٠، البخاري، كشف الأسرار٣/ ١٤٤، صدر الشريعة، =

يقول الآمدي[1] (أن يكون حكم أحدهما الحظر والآخر الإباحة. وهذا اختلف فيه، مذهب الأكثر كأصحابنا وأحمد بن حنبل والكرخي والرازي من أصحاب أبي حنيفة إلى أن الحاظر أولى، وذهب عيسى بن أبان إلى التساوي والتساقط).

عمدة من رأى التساوي بين الحاظر والمبيح: أنهما خبران صِدْقُ الراوي فيهما متساوٍ، فيعبر عن وجهتهم في نفي الترجيح بينهما الغزالي بقوله: [2] (الخبر الحاظر لا يرجح على المبيح على ما ظنه قوم، لأنهما حكمان شرعيان صِدْقُ الراوي فيهما على وتيرة واحدة).

وقال نحو هذا (الكيا). ورأى أنه ينظر إلى الأصل ليحكم بالنسخ . فقال: (إن كانت الإباحة هي الأصل، فالحظر أولى، وهذا ليس من المتعارضات. فنقدم الإباحة على طريان الحظر، فكانت الإباحة في حكم المنسوخ، وان كان الحظر هو الأصل فالأخذ بالإباحة أولى، أما إذا تعارض ولم يعلم أصل أحدهما فهو موضع التوقف.. والرجوع إلى وجه آخر في الترجيح إما من حيث الاحتياط إذا أمكن القول به..أو بوجه آخر)[3].

أما من قدم الإباحة على الحظر. فحجته أن الإباحة تستلزم نفي الحرج الذي هو الأصل. وكان ﷺ يجب التخفيف على أمتة. والظاهر بقاء الأحكام على ما يحبه[4].

وقد ذكرنا أدلة الجمهور وفصلناها في حديثنا عن المسالك العامه.

= التوضيح٢/ ٣٠٢، البناني، حاشية البناني على شرح الطحاوي ٢/ ٣٦٩. العطار، حاشية العطار على شرح المحلي٢/ ٤١٣، ابن تيمية، المسودة١/ ٦١٠، التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح٢/ ٣٠٥ .

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الاحكام ص٧٤٦. (٣) الغزالي، المستصفى٢/ ٦٤٥.

(٢) ويرد على من قدم الإباحة: بأنه وإن كان رسول الله عليه وسلم يحب التخفيف على أمته. إلا أنه ليس بالضرورة أن يقدم المبيح على الحاظر، وأن الاحتياط هو في تقديم الحاظر على المبيح وليس العكس.

(٣) الزركشي، البحر المحيط٦/ ١٧١.

(٤) الأنصاري، فواتح الرحموت ٢/ ٣٨٦، المرداوي: التحبير شرح التحرير٨/ ٤١٨٣.

ويردُّ على من قدم الإباحة. بأنه وإن كان رسول الله ﷺ يحب التخفيف على أمتة. إلا أنه ليس بالضرورة أن يقدم المبيح على الحاظر، وأن الاحتياط هو في تقديم الحاظر على المبيح وليس العكس.

كما أن من رأى التساوي بينهما، فليس هذا محل استدلال، لأن الترجيح بين خبرين هنا لا يعود إلى الرواة من حيث صدقهم أو عدالتهم، بل هو ترجيح متعلق بالمدلول، ومنه استشف الأصوليون الأخذ بالأحوط.

لذلك أرى أن تقديم الحاظر على المبيح هو الراجح، وهو ماعليه أكثر الأصوليين.

تحرير محل النزاع بين الحنفية والمتكلمين في تكيفهم لهذا الوجه:

رغم أن جمهور الحنفية وافقوا جمهور المتكلمين في تقديم الحظر على الإباحة. إلا أنهم اختلفوا في علة التقديم. الأمر الذي ترتب عليه الاختلاف في استنباط الحكم الشرعي.

فالمتكلمون قدموا الحظر على الإباحة احتياطاً. وعنوا بالاحتياط دفعَ المفسدة. يقول ابن الحاجب[1]: (يقدم الحظر على الإباحة للاحتياط).

بينما اعتبر الحنفية علة التقديم هي النسخ، لأن المحرم ينسخ المبيح.

يقول صدر الشريعة:[2] (إن كان دلالته كنصين: أحدهما محرم والآخر مبيح، يجعل المحرم ناسخاً؛ لأنه قبل البعثة كان الأصل الإباحة، والمبيح ورد لإبقائه ثم المحرم نسخه، ولو جعلنا على العكس يتكرر النسخ. أي لو قلنا: إن المحرم كان متقدماً على المبيح فالمحرم كان ناسخاً للإباحة الأصلية ثم المبيح يكون ناسخاً للمحرم فيتكرر النسخ).

لذلك فإنني سأمثل لكل وجهة فريق بأمثلة منفصلة، فإن الأصوليين مثلوا لهذا الوجه، بأمثلة فكانت عند الحنفية تختلف عن ما هو عند المتكلمين، لاختلافهم في تكييف هذا الوجه.

---

(١) المرجع السابق.

(٢) صدر الشريعة: التوضيح لمتن التنقيح ٢/ ٢٩٨-٢٠٠.

الأمثلة:

مثل المتكلمون لهذا الوجه: قوله ﷺ: بما جاء في حرمةالنبيذ، وُقد ورد في ذلك:

١ - «ما أسكر كثيره فقليله حرام»[١].

٢- وروي: أنة سئل ﷺ عن النبيذ حلال أو حرام؟قال: «حلال وقد توضأ به وصلى بالناس»[٢].

فبين الحديثين تعارض في الحل والحرمة. ووفق المنهج الأصولي في ترجيح الحظر على الإباحة. فإن - المحرم- الحديث الأول يرجح على المبيح[٣]- الحديث الثاني احتياطاً وتأخذ حكم الخمر في تحريمها. يقول السبكي[٤]: (فيرجح الأول لأنه المحرم).

وهذا هو قول أكثر أهل العلم، وتأخذ حكم الخمر في تحريمها وإيجاب الحد على من شربها قليلاً كان أو كثيراً، أسكر أو لم يسكر[٥].

فالجمهور على أنه لا يجوز الوضوء بالأنبذة. وقيَّده أبو حنيفة بنبيذ التمر. واشترط أن لا يكون بحضرة ماء. وخالفه صاحباه - وهو اختيار الطحاوي - وقيل إن أبا حنيفة رجع عن هذا القول.

---

(١) أخرجة الترمذي في سننة، باب ماجاء ما أسكر كثيرة فقليلة حرام.(١٨٦٦) وقال: حديث حسن. كما صححه الدارقطني وغيره انظر بن حجر، فتح الباري١/ ٣٥٤، المباركفوري، تحفة الأحوذي٥٠/ ٤٩٢.

(٢) أخرجة أبو داود في سننة كتاب الطهارة، باب الوضوء بالنبيذ (٨٤). وضعفه ابن حجر في الفتح١/ ٣٥٤ وابن ماجة في السنن، كتاب الطهارة، باب الوضوء بالنبيذ (٣٨٤). ومدار الحديث على (زيد) وهو مجهول (المحقق) وهو مروي عن ابن مسعود قال: كنت مع النبي ﷺ ليلة لقي الجن، فقال: «معك ماء؟ قلت: لا، فقال: ما هذا في الأدواة؟ قلت: بنيذ، قال: أرينها تمرة طيبة وماء طهور فتوضأ منها ثم صلى بنا». وقد ضعف الطحاوي هذا الحديث (نظر شرح معاني الآثار١/ ٩٤)

(٣) الزركشي، البحر المحيط٦/ ١٧٠.

(٤) السبكي، الإبهاج٣/ ٢٣٤.

(٥) ابن رشد، ، بداية المجتهد٢/ ٦٠٦.

واستدل الحنفية بحديث ليلة الجن عن ابن مسعود. وبالتحقيق فإن ترجيحهم ليس بمحله فقد أطبق علماء السلف على تضعيفه. وإن صح فهو منسوخ، لأن ذلك كان بمكة ونزول «فلم تجدوا ماء فتيمموا» كان بالمدينة بلا خلاف[1].

وقال ابن حبان: في سنده (أبو زيد)، شيخ يروي ولا يدري من هو ولا أبوه ولا بلدة. وهو مجهول ضعيف[2].

ويؤيد هذا الترجيح ما رواه ابن جريج عن عطاء أنه كره الوضوء باللبن والنبيذ، قال: التيمم أحب إليَّ منه. وهو ما سئل عنه أبا العالية «أيغتسل بالنبيذ ولم يجد ماءً؟ قال: لا[3]. قال النووي: مالا يحل شربه لا يجوز الوضوء به[4].

واختلف الذين رأوا تحريم قليل الأنبذة في وجوب الحد، وأكثر هؤلاء على وجوبه إلا أنهم اختلفوا في مقدار الحد الواجب، فقال الجمهور: الحد في ذلك ثمانون جلدة. وقال الشافعي وأبو داود: الحد في ذلك أربعون[5].

وقد مثل الحنفية لهذا الوجه بأمثلة كثيرة، أشهرها:

١ - تحريم لحم الضب: فقد روي عن الرسول الله ﷺ، أنة قال لعائشة (أتطعمين ما لا تأكلين) [6]. فو كان الضب مباحاً لأمرها بالتصدق منه.

كما روي عنه أيضاً أنه أمر بإلقاء القدور التي يغلي بها الضب. وقال: (إن أمة من بني إسرائيل مسخت دواباً. وأخشى أن تكون هذه فأكفئوها)[7] فعلم من هذين الحديثين تحريم أكل الضب.

---

(١) ابن حجر، فتح الباري١/ ٣٥٤.
(٢) المبار كفوري، التحفة١/ ٢٤٦، وابن قدامة، المغني١/ ٢٣.
(٣) أبو داود، السنن، كتاب الطهارة باب الوضوء بالنبيذ، حديث (٨٦) و(٨٧).
(٤) المباركفوري، تحفة الأحوذي، ١/ ٢٤٦.
(٥) ابن رشد، بداية المجتهد ٢/ ٦٠٦.
(٦) سبق تخريجه، ص١٦٠.
(٧) سبق تخريجه، ص١٦٠.

لكن بالمقابل سئل ﷺ عن الضب: أحرام أم حلال؟فقال: (لم يكن من طعام قومي فأجد نفسي تعافه، فلا أحله ولا أحرمه)[1].

كما روي: (أن لحم الضب أكل على مائدة رسول الله ﷺ ولو كان حراماً ما أُكل على مائدته)[2]. وكان خالد بن الوليد يأكله ورسول الله ﷺ ينظر إليه[3].

فرجح الحنفية أحاديث التحريم. وحكموا بحرمة لحم الضب، وحملوا دليل الإباحة على ما كان قبل التحريم. فكان المحرم ناسخاً له، وذلك اتفاقاً مع وجهة نظرهم.

٢- تحريم لحم الضبع: وقد روي (أنه صيد وفيه كبش للمحرم) [4]

و«نهى رسول الله ﷺ عن أكل ذي ناب من السباع»[5].

فرجح الحنفية حديث التحريم العام لأن المحرم ناسخ للمبيح.

٣- كما رجح الحنفية أحاديث تحريم لحوم الحمر الأهلية[6] على الأحاديث المبيحة «كُلْ من سمين مالك»[7] وجعلوا المحرم ناسخاً للمبيح.

كما ألحق الأصوليون بهذا الوجه ترجيح المحرم على المندوب[8] والمكروه كما رجح على المبيح، دون أن يمثلوا لذلك، يقول العضد[9]: (يقدم الحظر على المندوب؛ لأن الحظر لدفع مفسدة والندب لجلب منفعة، ودفع المفسدة أهم في نظر العقلاء).

---

(١) سبق تخريجه، ص ١٦٠.
(٢) سبق تخريجه، ص١٦٢.
(٣) سبق تخريجه ص١٦٠
(٤) سبق تخريجه، ص١٥٨.
(٥) سبق تخريجه، ص١٥٧.
(٦) سبق تخريجه، ص١٨٩.
(٧) سبق تخريجه، ص١٨٩.
(٨) الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي٣/ ٦٦٤، المرداوي التحبير شرح التحرير٨/ ٤١٨.
(٩) الإيجي، شرح مختصر ابن الحاجب٣/ ٦٦٤.

وفي تقديم الحاظر على المكروه .يقول الآمدي[1](الحظر أولى لمساواته الكراهية في طلب الترك، وزيادته عليه بما يدل على اللوم عند الفعل، لأن المقصود منها إنما هو الترك لما يلزمه من دفع المفسدة الملازمة للفعل، والحرمة أوفى لتحصيل ذلك المقصود، فكانت أولى بالمحافظة).

ثانيا: يرجح المحرم على الموجب:

لأن اعتناء الشارع بترك المفاسد آكد من اعتنائه بجلب المصالح، وحيث إن درء المفاسد يكون بتشريع التحريم، وجلب المصالح يكون بتشريع الإيجاب، كان المحرم مرجحاً، وهذا ما عليه أكثر الأصوليين. وما جزم به الآمدي واستدل له[2].

غير أن البيضاوي ومن ناصره رجحوا التساوي بين المحرم والموجب، لتعادلهما فلا يقدم أحدهما على الآخر إلا بدليل[3].

يقول الأسنوي[4]: (إن الخبر المحرم يعادله الخبر الموجب، فإذا ورد دليلان أحدهما: يقتضي تحريم شيء والآخر يقتضي إيجابه، فيتعادلان، أي يتساويان، حتى لا يعمل بأحدهما إلا بمرجح. لأن الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل، والخبر الموجب يتضمن استحقاق العقاب على الترك فيتساويان، وإذا تساويا فيقدم الموجب على المبيح؛ لأن المحرم مقدم على المبيح والمساوي للمتقدم مقدم).

ويمثل لذلك بما جاء في صيام يوم الشك فقد ورد في ذلك خبران:

---

(١) المرجعين السابقين.

(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ص٧٤٧، الزركشي، البحر المحيط ٦/ ١٧٢، السبكي، الإبهاج ٣/ ٢٣٤.

(٣) الزركشي، البحر المحيط٦/ ١٧٢، الأسنوي، نهاية السول٢ ١٠٠

(٤) الأسنوي، نهاية السول٢/ ١٠٠٢.

الأول: عن نافع عن ابن عمر. قال. قال رسول الله ﷺ «إنما الشهر تسع وعشرون، فلا تصوموا حتى تروه، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غم عليكم فاقدروا له[1]».

الثاني: عن عمار بن ياسر، قال: قال رسول الله ﷺ: «من صام اليوم الذي يشك فيه فقد عصا أبا القاسم»[2].

فالحديث الأول يبيح صيام يوم الشك، والثاني يحرمه.

وكان راوي الأول - ابن عمر - إذا مضى من شعبان تسع وعشرون يبعث من ينظر فإن رُؤي فذاك، وإن لم يُرَ ولم يحل دون منظره سحاب، ولا قتر، أصبح مفطراً، وإن حال دون منظره سحاب أو قتر أصبح صائماً، وهذا يستدل به من يقول بوجوب صوم يوم الشك[3]. وكان الإمام أحمد يرجع في صوم يوم الشك بالغيم إلى تفسير ابن عمر[4] لكن هذا يعارضه حديث عمار المحرم.

الذي عليه الجمهور وهو إن غم الهلال أن تكمل العدة ثلاثين يوماً، وأوّلو «فاقدروا له» أي: أكملوا العدة ثلاثين، ويؤيد هذا التأويل حديث ابن عباس الثابت عن الرسول ﷺ «فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين» وهذا مفسر فوجب حمل حديث ابن عمر عليه[5] وهذا ما نؤيده ونقول به.

ثالثا: يرجح النهي على الأمر:

لأن دفع المفسدة المستفادة من النهي أهم من جلب المنفعة المستفادة من الأمر[6].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحة، كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ إذا رأيتم الهلال فصوموا.. حديث (١٩٠٧)، ومسلم في صحيحة، كتاب الصيام، باب صوم رمضان لرؤية الهلال وأفطروا لرؤية الهلال وأنه إذا غم في أوله أو آخرة أكملت عدة الشهر ثلاثين يوماً (١٠٨١).

(٢) سبق تخريجه، ص٣٦٢.

(٣) السبكي، الإبهاج٣/ ٢٣٥.

(٤) ابن عقيل: الواضح في أصول الفقة٥/ ١٠٣.

(٥) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد١/ ٣٩٣.

(٦) الآمدي؛ الإحكام ص٧٤٠، الأنصاري: فواتح الرحموت٢/ ٣٨٦، منلاخسرو، مرأة الاصول ٢/ ٣٨١ البناني، حاشية البناني٢/ ٣٦٨، العطار، حاشية العطار٢/ ٤١٣.

ويرجح النهي على الأمر لثلاثة أوجه[1]:

الأول: أن الطلب في الترك أشد.

الثاني: أن محامل النهي وهي تردده بين التحريم والكراهية لا غير أقل من محامل الأمر لتردده بين الوجوب والندب والإباحة على بعض الآراء.

الثالث: أن الغالب من النهي طلب دفع المفسدة، ومن الأمر طلب تحصيل المصلحة واهتمام العقلاء بدفع المفاسد أكثر من اهتمامهم بتحصيل المصالح.

ويؤيد ذلك أن الطلب في الترك أشد لترتيب العقوبة عليه، وأن الله طلب المستطاع قدر الإمكان فقال: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾ [التغابن:١٦]، وأن رسول الله ﷺ قال: إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وإن نهيتكم عنه فاجتنبوه»[2]

ومثل الحنفية لترجيح النهي على الأمر، بمسألة الصلاة في الأوقات المكروهة .

فقد وردت أخبار «تنهى عن الصلاة بعد صلاة العصر وبعد الفجر حتى تطلع الشمس»[3].

ولكنها تعارضت مع حديث الأمر بالصلاة لمن نام عنها أو نسيها، وهو قوله ﷺ «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها، فإن ذلك وقتها»[4].

جاء في مسلم الثبوت: (ولذا رجح أئمتنا حديث النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة على قوله ﷺ، من نام عن الصلاة ..)[5].

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام٧٤٠.

(٢) أخرجة مسلم في صحيحة، كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر(١٣٣٧) وانظر: النووي شرح صحيح مسلم، باب وجوب الطهارة للصلاة ٣/ ١٠٣.

(٣) سبق تخرجة، ص٨٦.

(٤) سبق تخرجة، ص٨٦.

(٥) الأنصاري: فواتح الرحموت ٢/ ٣٨٦.

المطلب الثاني
الوجوه المعتبرة في الإثبات والنفي

سأعرض في هذا المطلب خلاف الأصوليين في تقديم المثبت على النافي أو العكس، وما تفرع عن هذا الوجه من تقديم مثبت الطلاق والعتاق على نافيه. ذاكراً أدلتهم وأقوالهم مدعماً ذلك بالأمثلة التوضيحية.

أولا: تقديم المثبت على النافي:

وقد اختلف الأصوليون في ذلك على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: تقديم المثبت على النافي. وهو مذهب أكثر الأصوليين والفقهاء، لأن معه زيادة علم. ولأن المثبت مؤسس والنافي مؤكد. والتأسيس خير من التوكيد [1] وحجة جمهور الأصوليين في تقديم المثبت على النافي:

١ - أن قول المثبت راجح على قول النافي لا شتماله على زيادة علم. كما في الجرح والتعديل إذا تعارضا يقدم قول الجارح على قول المعدل، لأنه يخبر عن حقيقة، والمعدل يخبر معتمداً على الظاهر. وكما إذا شهد شاهدان أن عليه كذا، وشهد آخران أن لا شيء عليه يترجح المثبت.

٢ - أن المثبت يفيد التأسيس، والنافي يفيد التأكيد؛ والتأسيس أولى من التأكيد.

ولكن هذا يحتاج إلى تفصيل، فلا يرجح المثبت على النافي إلا إذا كان النافي قد أخبر عما عليه الأصل، أما إذا كان النفي مستنداً إلى دليل من جنس دليل الإثبات فلا يرجح الإثبات على النفي. بل يتساويان ويطلب مرجح من الآخر.

---

(١) يراجع في ذلك ابن الحاجب شرح مختصر المنتهى الأصولي ٣/ ٦٦٤، صدر الشريعة: التوضيح ٢/ ٣٠٦ البخاري كشف الأسرار٣/ ١٤٨، المرداوي: التحبير شرح التحرير ٨/ ٤١٨٨، ابن عقيل: الواضح ٥/ ٩٠ التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح٢/ ٣٠٢. ابن تيمة: المسودة١/ ٦٠٨، الأنصاري: فواتح الرحموت٢/ ٣٨٧، الزركشي: البحر المحيط٦/ ١٧٢، البناني: حاشية البناني٢/ ٣٦٨ العطار؛ حاشية العطار ٢/ ٤١٣، الشوكاني: إرشاد الفحول، ص٢٧٩.

فبعد أن نقل إمام الحرمين هذا الترجيح عن جمهور الفقهاء. قال: [1] (وهو يحتاج إلى مزيد تفصيل عندنا: فإن كان الذي نقله النافي إثبات لفظ عن الرسول ﷺ مقتضاه النفي، فلا يترجح على ذلك اللفظ الذي متضمنه الإثبات، لأن كل واحد من الراويين متثبت فيما نقله. وهو مثل أن ينقل أحدهما أن الرسول ﷺ أباح شيئاً، وينقل الثاني أنه قال: لا يحل، وكل ناف في قوله مثبت.

فأما إذا نقل أحدهما قولاً أو فعلاً، ونقل الثاني أنه لم يقل ولم يفعل، فالإثبات مقدم، لأن الغفلة تتطرق إلى المصغي المستمع، وإن كان محدّاً، والذهول عن بعض ما يجري أقرب من تخيل شيء لم يجر له ذكر).

وهذا ما نبه إليه الكيا بقوله:(إذا تعارضا وكانا شرعيين، واستفسر النافي، فإن أخبر عن سبب علمه بالنفي صار هو والمثبت سواء[2].

المذهب الثاني: يقدم النافي على المثبت في بعض صوره وهو أحد قولي أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد[3] كما ذكر ذلك البزدوي والبخاري.

يقول البخاري[4] (وقد اختلف عمل أصحابنا المتقدمين في هذا الباب أي في تعارض النفي والإثبات. ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها عملوا بالنافي).

المذهب الثالث: هما سواء. واختار هذا الغزالي وعيسى بن أبان والقاضي عبدالجبار من المعتزلة. فبما أنهما متساويان فهما متعارضان وإن تعارضا طلب الترجيح من وجه آخر[5] ولأن ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت من العقل والضبط والعدالة موجود في النافي. فيتعارضان.

---

(١) الجويني، البرهان في أصول الفقة، ٢/ ٢٠٤.
(٢) الزركشي، البحر المحيط ٦/ ١٧٣.
(٣) البرذوي: أصول البرذوي ٣/ ١٤٨، البخاري، كشف الأسرار٣/ ١٤٨.
(٤) البخاري: كشف الأسرار عن أصول البزدوي٣/ ١٨٤.
(٥) المرجع السابق، والغزالي: المستصفى ٢/ ٦٤٥، والآمدي: الإحكام، ص٧٤٧.

يقول الغزالي[1]: (إذا روي خبران من فعل النبي ﷺ أحدهما مثبت والآخر نافٍ، فلا يرجح أحدهما على الآخر لاحتمال وقوعهما في حالتين، فلا يكون بينهما تعارض).

ولكن يعترض على هذا المذهب: بأن تطرق الوهم إلى النافي أكثر من المثبت فلم يتساويا، فيرجح المثبت على النافي لذلك[2].

والذي أراه وأختاره من هذه المذاهب هو الأول مع التفصيل: بأن مدلول المثبت يقدم على مدلول النافي، لأن المثبت يخبر عما علم به، إلا إن كان النافي استند إلى العلم فهو مقدم على الإثبات.

وقد مثل البعض لهذا الوجه **بدخول رسول الله ﷺ الكعبة والصلاة فيها** فقد روي في ذلك خبران أحدهما مثبت والآخر ناف.

يروي الأول: ابن عمر أن رسول الله ﷺ دخل الكعبة وأسامة بن زيد وبلال وعثمان بن طلحة، فأغلقها عليه، ومكث فيها، فسألت بلالاً حين خرج: ما صنع رسول الله ﷺ؟ قال: جعل عموداً عن يساره وعموداً عن يمينه، وثلاث أعمدة وراءه. و«كان البيت يومئذ على ستة أعمدة، ثم صلى»[3].

بينما يروي الآخر ابن جريج. قال: قلت لعطاء: أسمعت ابن عباس يقول: إنما أمرتم بالطواف ولم تؤمروا بدخوله؟ قال: لم يكن ينهى عن دخوله، ولكني سمعته يقول: أخبرني أسامة بن زيد (أن النبي ﷺ لما دخل البيت دعا في نواحيه كلها، ولم يصل فيه حتى

(١) الغزالي، المستصفى ٢/ ٦٤٥.

(٢) التفتازاني، حاشية التفتازاني على مختصر ابن الحاجب ٣/ ٦٦٦.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحة، كتاب الصلاة، باب الصلاة بين السواري في غير جماعة، حديث (٥٠٥) (١٦٨) ومسلم في صحيحة، كتاب الحج، باب استحباب دخول الكعبة للحاج وغيرة حديث (١٣٢٩) ومالك في الموطأ، كتاب الحج، باب الصلاة في البيت (١٩٣) وأبو داود في سننه، كتاب المناسك، باب الصلاة في الكعبة حديث (٢٠٢٣) والثاني في سننه، كتاب القبلة، باب مقدار ذلك حديث (٧٤٩).

خرج، فلما خرج ركع في قُبُل البيت ركعتين، وقال: (هذه القبلة) قلت له: ما نواحيها؟أفي زواياها؟ قال: بل في كل قبلة من البيت) [1].

ويروي مثل هذا ابن عباس، قال(دخل رسول الله ﷺ الكعبة وفيها ست سوارٍ، فقام عند سارية فدعا ولم يصل) [2].

فمن رجح المثبت أخذ بحديث بلال وجعل الصلاة في البيت سنَّة، لأن المثبت معه زيادة علم وإفادة ليس عند النافي. فأجاز بعض الفقهاء الصلاة داخل البيت مطلقاً، ومنهم من أجازها بالفرض دون النفل[3].

وقد مثل الحنفية لذلك بأمثلة كثيرة أهمها:

١ - **مسألة خيار العتاقة**: وهي إذا أعتقت الأمة المنكوحة، فبالاتفاق يثبت خيار فسخ النكاح إذا كان زوجها عبداً. وكذا إذا كان زوجها حراً عند الحنفية. وعند الشافعية لا يثبت لها الخيار إذا كان زوجها حراً، لأن المساواة حصلت بالحرية فلا يثبت لها الخيار[4].

وقد تناول هذه المسألة خبران عن بريرة:

أ- فقد روى عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها: (أن بربره أعتقت وزوجها عبداً، فخيرها رسول الله ﷺ)[5].

---

(١) أخرجة مسلم في صحيحة، كتاب الحج، باب استحباب دخول الكعبة، حديث (١٣٣٠).

(٢) أخرجة البخاري في صحيحة، كتاب الحج، باب من كبر في النواحي الكعبة (١٦٠١) ومسلم في صحيحة كتاب الحج، باب استحباب دخول الكعبة (١٣٣١) وأبو داود في سننة، كتاب المناسك، باب الصلاة في الكعبة (٢٠٢٧).

(٣) ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه٥/ ٩٠، والسبكي ، الابهاج٣/ ٢٣٦، والمرداوي، التحبير شرح التحرير٨/ ٤١٨٨، ومن الفقهاء من جوز الصلاة داخل الكعبة مطلقاً ومنهم من منعها مطلقاً، ومنهم من جوزها بالفرض دون النفل. ولكن مادل عليه الحديث أن رسول الله ﷺ صلى نفلاً لا فرضاً. (انظر ابن رشد بداية المجتهد١/ ١٦٢).

(٤) راجع ما تقدم في ذلك ص٢٣٧ من هذه الرسالة.

(٥) سبق تخريجه، ص٢٣٦.

ب- وروي عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة (أن زوجها كان حراً حين أعتقت)[1].

فالنص الأول ناف لأنه مبق على الأمر الأصلي. إذ لا خلاف أن العبودية كانت ثابتة قبل العتق.

والثاني مثبت، لأنه يثبت أمراً عارضاً وهو الحرية، فأخذ الحنفية بالمثبت[2].

يقول عبد العزيز البخاري[3]: (كان الإثبات أولى لا بتنائه على دليل موجب للعلم).

وعليه يثبت خيار فسخ النكاح للأمة إذا أعتقت ولو كان زوجها حراً خلافاً للشافعية.

٢- **مسألة نكاح المحرم**: فعند الشافعي لا يجوز، لأن الوطء حرام بدواعيه، والعقد داع إليه وصفاً وشرعاً، فتعدت الحرمة إليه.

وعند الحنفية يجوز لأن حرمة المرأة على المحرم. إما كاملاً كالوطء أو قاصراً كالمس والقبلة وليس في العقد، فلا يحرم[4].

وأصل هذه المسألة ما جاء في نكاح ميمونة:

أ- فقد روى ابن عباس أنه «تزوجها وهو محرم ﷺ»[5].

ب-وروى يزيد بن الأصم «أنه تزوجها وهو حلال بسرف» أي خارج عن الإحرام[6].

---

(١) سبق تخريجه، ص٢٣٧.

(٢) التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح ٢/ ٣٠٦، البخاري، كشف الأسرار٣/ ١٤٨.

(٣) البخاري، كشف الأسرار٣/ ١٥٤.

(٤) التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح ٢/ ٣٠٢، البخاري، كشف الأسرار٣/ ١٤٨.

(٥) سبق تخريجه، ص٢١٣.

(٦) أخرجه مسلم (١٤١١)، وابن ماجه (١٩٦٤)، والترمذي (٨٤٥).

يقول البخاري[1]: (فالأول ناف لأنه مبق على الأمر الأول، فإن الإحرام كان ثابتاً قبل التزوج، والثاني مثبت لأنه يدل على أمر عارض على الحرام، وعلماؤنا أخذوا فيها).

فقدم الحنفية المثبت على النافي، وقالوا: بجواز نكاح المحرم

٣- **وقوع الفرقة بتباين الدارين**: وهي ما إذا خرج أحد الزوجين من دار الحرب. فتقع الفرقة عند الحنفية، ولا تقع عند الشافعية.

وأصل هذه المسألة ما جاء عن ابن عباس: (أن زينب بنت الرسول الله ﷺ هاجرت من مكة إلى المدينة وزوجها أبو العاص بن الربيع كافر بمكة، ثم إنه أسلم بعد ذلك بسنتين وقيل: بست وهاجر إلى الرسول ﷺ فردها رسول الله عليه بالنكاح الأول) [2].

وهذا الحديث ناف لأنه مبق على الأمر الأول.

وروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: أن رسول الله ﷺ (ردها عليه بنكاح جديد)[3] وهو مثبت.

فقدم الحنفية حديث عمرو بن شعيب لأنه مثبت يدل على أمر عارض، والأول ناف[4].

ويؤيد ترجيح الشافعية ماجاء عن ابن عباس أن امرأة: أسلمت على عهد رسول الله، فتزوجت فجاء زوجها: إلى النبي ﷺ فقال: يارسول الله -إني قد كنت أسلمتُ

---

(١) البخاري، كشف الاسرار٣/ ١٤٩

(٢) أخرجه أبو داود، في سنن، كتاب الطلاق، باب الى متى ترد عليه امرأة إلى أسلم بعدها (٢٢٤٠) والترمذي في سننه، كتاب النكاح (١١٤٣)، وقال لا بأس بإسناده (الأحوذي، التحفة ٤/ ٢٤٩. صححه الحاكم (انظرأبن حجر، فتح الباري٩/ ٤٢٣) وابن ماجه في كتاب النكاح، باب الزوجين يسلم أحدهما قبل الآخر (٢٠٠٩)

(٣) أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب النكاح (١١٤٢)، وابن ماجه في سنن، كتاب النكاح، باب الزوجين يسلم أحدهما قبل الآخر (٢٠١٠) وفي إسناده حجاج بن أرطأة وهو مدلس وضعفه أهل العلم (انظر: المباركفوري، تحفة الأحوذي ٤/ ٢٤٨، والزيلعي: نصب الراية (٣/ ٢٠٩)، وقال أحمد: هذا حديث ضعيف (ابن القيم: أعلام الموقعين، ص٤٤١).

(٤) البخاري، كشف الأسرار ٣/ ١٥٠.

وعَلمتْ بإسلامي، فانتزعها رسول الله ﷺ من زوجها الآخر، وردها إلى زوجها الأول)[1] ولو كان الرد يحتاج إلى عقد جديد لما ردها رسو ل الله بعد افتراقهما. لاختلاف الدين. وإنما انتزعها من الزوج الجديد وقد تم عقده عليها، فبان لنا أن العقد القديم بقي على حاله.

وقال الحافظ: أحسن المسالك في تقرير الحديثين ترجيح حديث ابن عباس كما رجحه الأئمة[2].

وأثمر هذا الاختلاف عن خلاف آخر: وهو إن أسلم أحدهما وخرج إلى دار الإسلام، فإن المرأة تبين من زوجها عند أبي حنيفة وأصحابه لاختلاف الدارين. وقال الجمهور: لا تبين من زوجها حتى تمضي ثلاث حيض لأن النبي ﷺ رد زينب على أبي العاص[3].

وبعد استعراضنا للأمثلة السابقة: نجد أن الاتفاق بين الحنفية والمتكلمين في الترجيح بين المثبت والنافي هو اتفاق صوري، وذلك عائد للاختلاف في التكييف الأصولي لهذا الوجه. ففي المسائل السابقة رجح الحنفية المثبت على النافي. وخالفهم الجمهور وهم يقولون بهذا الوجه من الترجيح.

فالذي أراه أن هذا الوجه غير مطرد، فتقديم المثبت على النافي يكون حسب المسألة لا حسب المسلك والمنهج، وبالتالي فإن المرجح في هذه الحالة يعود للراوي. فقد يكون راوي النفي له عناية بما رواه. عندها يقدم على الإثبات كما قدم حديث جابر «في ترك

---

(١) أخرجة أبو داود في سنن، كتاب الطلاق، باب إذا أسلم أحد الزوجين (٢٢٣٩) وابن ماجه في النكاح، باب الزوجين يسام أحدهما قبل الآخر، حديث (٢٠٠٨).

(٢) المباركفوري، تحفة الأحوذي٤/ ٢٥٠.

(٣) السغدي، أبو الحسن(ت٤٦١هـ) فتاوي السغدي. تحقيق د.صلاح الدين الناهي، ط١(٢) دار الفرقان، عمان.١٩٨٤، ج١/ ٣١٠.

الصلاة على قتلى أحد»[1] على حديث عقبة بن عامر «أنه صلى رسـول الله علـيهم[2]». لأن أباه كان من جملة القتلى.

وكما روت عائشة «تقبيل النبي ﷺ لها وهو صائم[3]» «وأنكرته أم سلمه»[4]. فنفـي أم سلمه لا يرد حديث عائشة، وقد يقـدم أحـدهما لأنـه أخـص والآخـر أعـم أو لكـون أحدهما أحوط من الآخر. ومرجع ذلك في نظر المجتهد. والله تعالى أعلم.

ثانيا: ترجيح مثبت الطلاق على نافيه:

يرجح الخبر المثبت للطلاق أو العتاق على الخبر النافي لهـما عنـد معظـم الأصـوليين كالبيضاوي والكرخي ومن نهج نهجهما، لأن الأصل عدم القيد فالخبر الدال عـلى ثبـوت الطلاق أو العتاق دال على زوال قيد النكـاح أو ملـك اليمـين، فيكـون موافقـاً للأصـل، وحينئذ فيكون أرجح، ولأن موجبهما يكون في قوة المحرم وذكر ابـن الحاجـب شـيئاً مـن هذا[5].

---

(١) أخرجة البخاري في صحيحة، كتاب الجنائز، باب الصلاة على الشهيد، حديث (١٣٤٣) وأبو داود في سننه، كتاب الجنائز، باب الشهيد تقبل (٣١٣٨)، والترميذي في جامعة، كتاب الجنائز، بـاب مـا جاء في ترك الصلاة على الشهيد (١٠٣٦) والثاني في سننه كتاب الجنائز، باب تـرك الـصلاة علـيهم (١٩٥٥).

(٢) أخرجه البخاري (١٣٤٤)، ومسلم (٢٢٩٦) (٣٠).

(٣) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتـاب الـصيام، بـاب مـا جـاء في القبلـة للـصائم (١٦٨٣) و(١٦٨٤) البخاري في صحيحة كتـاب الـصوم، بـاب القبلـة للـصائم (١٩٢٨) وأبـو داود في سـننه، كتـاب الصوم. باب القبلة للصائم، حديث (٢٣٨٢) و(٢٣٨٣) و(٢٣٨٤).

(٤) أخرجه أحمد في المسند، ٤٤/ ١٥٦، برقم (٢٦٥٣٣) وإسناده ضعيف، والأحاديث المرويـة عـن أم سلمة معارضة له. انظر مسند أحمد، ٤٤/ ١٠٣، الحـديث (٢٦٤٩٨) وفيـه أنـه كـان يقبلهـا وهـو صائم، وكذلك روى البخاري (٣٢٢).

(٥) يراجع في ذلك: الآمدي؛ الإحكام ص٧٤٨، أبـن الحاجـب: مختـصر المنتهـى الأصـولي ٣/ ٦٦٤، الرازي: المحصول ٥/ ٤٤٠.

وقدم قوم النافي على المثبت على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح وإثبات ملك اليمين، وهو ما أيده السبكي[1].

ومن الأصوليين من سوى بينهما، لعدم التفاوت في صدق الراوي وثبوت نقله[2] وهذا ما أكده الغزالي بقوله[3]: (قال قوم من أهل العراق: المثبت للعتق أولى لغلبة العتق، ولأنه لا يقبل الفسخ، وهذا ضعيف، لأن هذا لا يوجب تفاوتاً في صدق الراوي وثبوت نقله).

---

(١) السبكي: الإبهاج ٣/ ٢٣٥، الأنصاري: فواتح الرحموت٢/ ٣٨٧، الأسنوي: نهاية السول ٢/ ١٠٠٣، البدخشي: مناهج العقول ٣/ ٢٤٢، المرداوي: التحبير شرح التحرير٨/ ٤٢٠١، البناني: حاشية البناني ٢/ ٣٦٨.

(٢) السبكي، الإبهاج ٣/ ٢٣٦.

(٣) الغزالي، المستصفى٢/ ٦٤٥.

المبحث الثاني

المسالك المتعلقة بتقديم الأهم على غيره (من حيث مدلول الخبر)

سأبين في هذا المبحث الوجوه المتعلقة بتقديم ما هو أهم على غيره. كتقديم الحكم التكليفي على الوضعي، والحكم الأخف على الأشد، ودارئ الحد على غيره، والمبقي للبراءة الأصلية على ناقلها، والمقترن بالتأكيد على غيرة.

سأورد هذه الوجوه وخلافات الأصوليين فيها ذاكراً أدلتهم، مدعماً ذلك بالأمثلة التوضيحية.

الوجه الأول: ترجيح الحكم التكليفي على الوضعي[1]:

قدم بعض الأصوليين الخبر المثبت للحكم التكليفي على المثبت للحكم الوضعي، لأنه أكثر مثوبة، وأنه مقصود الشارع بالذات، وأنه الأكثر من الأحكام، وهذا ما عليه ابن الحاجب ومن تبعه[2].

يقول العضد[3] في شرح المختصر: (يقدم الحكم التكليفي كالاقتضاء على الوضعي كالصحة، لأنه محصل للثواب، وقيل: بل الوضعي لأنه لا يتوقف على فهم وتمكن).

---

(١) الحكم في إصلاح الأصوليين يطلق على نوعين: (التكليفي) نسبة إلى التكليف الذي هو طلب ما فيه كلفة (والوضعي) نسبة إلى الوضع. ويعرف الحكم التكليفي: بأنه خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً أو تخييراً. ويعرف الحكم الوضعي: بأنه خطاب الشارع المتعلق بجعل الشيء سبباً لغيره أو شرطاً له أو مانعاً. (والاقتضاء): الطلب وهو يتناول طلب الفعل وطلب الترك على وجه الحتم أو لا على وجه الحتم. و(التخيير): التسوية بين فعل الشيء وتركه من غير ترجح لواحد منهما (انظر: الشاطبي، الموافقات ١/ ١٧٣، الشوكاني: إرشاد الفحول ص٦، وشلبي؛ أصول الفقة ص٦٦)

(٢) يراجع في ذلك ابن الحاجب: مختصر المنتهى الأصولي ٣/ ٧٧٤، الزركشي: البحر المحيط٦/ ١٧٥، المرداوي: التجبير شرح التحرير ٨/ ٤٢٠٣ الآمدي، الإحكام ص٧٤٩، الأنصاري: فواتح الرحموت٢/ ٣٨٦، الشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٧٩ المحلي: شرح المحلي على متن جمع الجوامع لابن السبكي٢/ ٣٦٩، البناني: حاشية البناني ٢/ ٣٦٩، العطار؛ حاشية العطار ٢/ ٤١٤.

(٣) الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي ٣/ ٦٦٤.

وذهب معظم الأصوليين إلى ترجيح الحكم المثبت للوضعي على المثبت للتكليف، وهو ما قاله البيضاوي ومن نهج نهجه[1].

وبيّن الآمدي علة تقديم التكليفي على الوضعي بقوله[2]: (فالتكليفي وإن اشتمل على زيادة الثواب المرتبط بالتكليف وكان لأجله راجحاً. فالوضعي من جهة أنه لا يتوقف على ما يتوقف عليه الحكم التكليفي من أهلية المخاطب وفهمه وتمكنه من الفعل يكون مترجحاً).

ومع بحث الأصوليين لهذا الوجه نظرياً، إلا أنه لم يقدم أحدٌ منهم مثالاً واحداً يشهد لهم بدعواهم.

وقد بحثت فلم أجد، لأن تصوير المسألة يستشكل أصلاً، فكيف يتصور وجود شرط لأمر ثم نهي عنه في نفس المسألة. يقول البناني[3]: (وقد يستشكل تصوير ذلك، فإن التعارض فرع اتحاد متعلق فكيف مع اتحاده يكون أحد الحكمين وضعياً أو تكليفياً).

الوجه الثاني: المبقي للبراءة الأصلية على ناقلها:

يرجح الخبر المبقي لحكم الأصل- أي: المقرر لمقتضى البراءة الأصلية- على الخبر الناقل لذلك الحكم - أي: الرافع له[4]- وهذا رأي الإمام الرازي والبيضاوي والطوفي ومن تبعهم[5].

---

(١) المراجع السابقة.

(٢) الآمدي، الإحكام ص٧٦٩.

(٣) البناني، حاشية البناني على شرح المحلي لمتن جمع الجوامع لابن السبكي ٢/ ٣٦٩.

(٤) ويؤيد هذا المذهب قاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة» وقاعدة «الأصل بقاء ما كان على ما كان» وقاعدة «الأصل براءة الذمة». فالصفات والأحوال الطارئة على الشيء يحكم بعدم وجودها إلى أن يثبت دليل الوجود. ويترتب على ذلك مفهومان مخالفان: الأول: الأصل في الأمور الأصلية الوجود. والثاني: الأصل في ما يستوي فيه الأصالة والطروء التوقف حتى يرد دليل الإثبات أو النفي. (انظر: شبير: القواعد الكلية والضوابط الفقهية ص ١٤٨ وما بعدها).

(٥) يراجع: الرازي: المحصول ٥/ ٤٣٣، الأسنوي نهاية السول ٢/ ١٠٠٠، والبدخشي، مناهج العقول٣/ ٢٤٠، المحلي: شرح المحلي على متن جمع الجوامع لابن السبكي ٢/ ٤١٢، العطار، حاشية العطار ٢/ ٤١٢، المرداوي، التحبير شرح التحرير ٨/ ٤١٩٥. البناني، حاشية البناني ٢/ ٣٦٨، والزركشي: البحر المحيط ٦/ ١٦٩، الشوكاني: ارشاد الفحول ص٢٧٩.

يقول الإمام الرازي[1]: (إن حمل الحديث على ما لا يستفاد إلا من الشرع أولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته، فلو جعلنا المبقي مقدماً على الناقل لكان وارداً حيث لا يحتاج إليه، لأن في ذلك الوقت نعرف ذلك الحكم بالعقل، فلو قلنا: إن المبقي ورد بعد الناقل لكان وارداً حيث يحتاج إليه، فكان الحكم بتأخره عن الناقل أولى من الحكم بتقدمه عليه).

بينما قال جمهور الأصوليين: يجب ترجيح الناقل للحكم على المبقي عليه[2]. كأن كان الأصل الإباحة، فدل الناقل على الحرمة مثلاً، فنقل الشيء من الإباحة - وهي الأصل- إلى الحرمة. هو المعمول به عندهم.

وقال القاضي عبد الجبار: هذا الخلاف ليس من باب الترجيح. بل من باب النسخ، لأنا نعمل بالناقل على أنه ناسخ، ولو كان من باب الترجيح لوجب أن يعمل بالخبر الآخر[3].

واستدل جمهور الأصوليين على ترجيح الناقل بوجهين[4]:

١- الناقل أولى لأنه يستفاد منه ما لا يعلم إلا منه، وأما المبقي فإن حكمه معلوم بالعقل.

٢- إن في القول بكون الناقل متأخراً تقليل النسخ، وفي القول بكون المقرر متأخراً تكثير النسخ.

---

(١) الرازي، المحصول ٥/ ٤٣٤.

(٢) المراجع السابقة.

(٣) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ١٧٠، الرازي، المحصول ٥/ ٤٣٥.

(٤) العطار، حاشية العطار على شرح المحلي لمتن جمع الجوامع ٢/ ٤١٢-٤١٣، الرازي، المحصول ٥/ ٤٣٥.

وقد مثل الجمهور لهذا الوجه بمسألة **مس الذكر**. فتعارض فيها حديثان: أحدهما: مبق لحكم الأصل، وهو «هل هو إلا بضعة منك»[1]. وحديث ناقل وهو «من مس ذكره فليتوضأ»[2].

فكان الترجيح للناقل لإفادته **حكماً شرعياً جديداً** ليس موجوداً في الحديث الآخر[3].

ولكن يخالفهم آخرون في توجيه هذا الدليل. يقول الأسنوي[4] بعد أن مثل بالمسألة السابقة: (لأن المبقي متأخر عن الناقل، إذ لو لم يتأخر عنه لم يكن له فائدة، لأنه حينئذ يكون وارداً حيث لا يحتاج إليه، لأنا في ذلك الوقت نعرف الحكم بدليل آخر، وهو: البراءة الأصلية، والاستصحاب، وإذا كان متأخراً عن الناقل كان أرجح منه).

رأينا في هذا الوجه:

نقول هذا الوجه ليس مطرداً على الدوام، بل قد يكون الناقل متأخراً أو متقدماً، وعليه فإن الحكم بين المبقي والناقل يرجع إلى مرجحات أخرى تغلب عن ظن المجتهد.

ويؤيد ذلك ما ورد في إباحة الضبع وحرمته، وإباحة الضب وحرمته. فقد تعارضت الأخبار، ولكن بالنظر إلى حكم الأصل فيها رجحت أخبار الإباحة، لأن الأصل في المطعومات الإباحة. فكان ما قاله البيضاوي والرازي ومن سلك مسلكهما صواباً، ولا يجزم بما قاله الجمهور. وقد أسعفنا البخاري بما مثل به في سؤر الحمار وعرقه. فقال[5]: (وقد تعارضت به الأخبار في طهارة سؤر الحمار ونجاسته، فإن جابراً روى أن

---

(١) سبق تخريجه، ص٢٤٧.

(٢) سبق تخريجه، ص٢٤٧.

(٣) العطار، حاشية العطار على شرح المحلي لمتن جمع الجوامع ٢/ ٤١٢-٤١٣، الرازي، المحصول ٥/ ٤٣٥.

(٤) الأسنوي، نهاية السول ٢/ ١٠٠٠-١٠٠١.

(٥) البخاري، كشف الأسرار عن أصول البزدوي ٣/ ١٣٢.

النبي ﷺ سئل: «أنتوضأ بما أفضلت الحمر؟ قال: نعم وبما أفضلت السباع»[1] وهذا يدل على أن سؤره طاهر.

وروى أنس أن النبي ﷺ «نهى عن لحوم الحمر الأهلية فإنها رجس»[2]. وهذا يدل على أن سؤره نجس. وقد تعارضت الآثار عن الصحابة أيضاً. ولم يصلح القياس شاهداً، لأن السؤر إن اعتبر بالعرق ينبغي أن يكون طاهراً، إذ العرق طاهر في الروايات الظاهرة وإن اعتبر باللبن ينبغي أن يكون نجساً، إذ اللبن نجس في أصح الروايتين، وإذا ثبت التعارض في الدلائل وتحقق العجز عن العمل بها بقي الاشتباه وصار الحكم مشكلاً. فوجب تقرير الأصول وهو إثبات ما كان على ما كان. فلا يتنجس به ما كان طاهراً، ولا يطهر به ما كان نجساً، لأن الطهارة أو النجاسة عرفت ثابته بيقين فلا تزول بالشك).

الوجه الثالث: ترجيح خبر دارئ الحد على غيره:

اختلف الأصوليون في ذلك على مذاهب ثلاثة[3]:

١ – يرجح الخبر النافي للحد على الخبر المثبت له عند أكثر الأصوليين والفقهاء. وقد جزم بذلك الآمدي وابن الحاجب والبيضاوي واستدل له الرازي.

٢ – واختار الغزالي التسوية بين الدارئ والنافي.

٣ – وقدم البعض الخبر المثبت للحد على النافي. وهو ما اختاره ابن عقيل والقاضي من الحنابلة.

---

(١) أخرجه الشافعي في مسنده، والدارقطني في سننه. (انظر: المباركفوري، تحفة الأحوذي، باب ما جاء أن الماء لا ينجسه شيء ١/ ١٧٤).

(٢) سبق تخريجه. ص١٨٩. والصواب: طهارة البغل والحمار، لأن النبي ﷺ كان يركبها وتُركَب في زمنه وفي عصر الصحابة، فلو كان نجساً لبين ذلك ﷺ ولأنها لا يمكن التحرز منها لمقتنيها. وقول الرسول ﷺ «إنها رجس» أراد أنها محرمة. (انظر: ابن قدامة، المغني ١/ ٤٤).

(٣) الرازي، المحصول ٥/ ٢٤٤١، الأسنوي، نهاية السول٢/ ١٠٠٤، السبكي، الإبهاج ٣/ ٢٣٦، الآمدي، الإحكام، ص٧٤٨، الأنصاري، فواتح الرحموت ٢/ ٣٨٧، الغزالي، المستصفى ٢/ ٦٤٥، ابن عقيل، الواضح ٥/ ٩٥، الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢٧٩.

وقد استدل الجمهور على تقديم الدارئ بما يلي[1]:

١- من السنة: حديث «لا ضرر ولا ضرار»[2] فالحد ضرر وهو منفي بالإسلام، فتكون شرعيته على خلاف الأصل. والنافي له وفق الأصل، فيكون النافي له راجحاً.

٢- ومن السنة: ان رسول الله ﷺ أمر بدرء الحد، فقال: «ادرؤوا الحدود بالشبهات[3]، وادرؤوا ما استطعتم»[4]. فالخبر النافي للحد يوجب شبهة نفيه، فيسقط الحد بهذه الشبهة.

يقول الإمام الرازي[5]: (إن ورود الخبر في نفي الحد، إن لم يوجب الجزم بذلك النفي، فلا أقل من أن يفيد شبهة فيه، إذا حصلت الشبهة سقطت الحدود).

ويقول الآمدي[6]: (لأن الخطأ في نفي العقوبة أولى من الخطأ في تحقيقها على ما قاله ﷺ «لأن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة»[7].

٣- إذا كان الحد يسقط بتعارض البينتين مع ثبوته في أصل الشرع، فلأن يسقط بتعارض الخبرين في الجملة، ولم يتقدم له ثبوت أولى[8].

---

(١) المراجع السابقة.

(٢) أخرجه ابن ماجه، في سننه ٢/ ٧٨٤، كتاب الأحكام، باب من بنى في جهة ما يضر بجاره. (٢٣٤١) وإسناده رجاله ثقات، (المحقق).

(٣) والشبهة هي الحالة التي يكون فيها مرتكب الحد معذوراً، أو هي ما يشبهه الثابت وليس بثابت أو هي وجود صورة الثابت. (أبو زهرة، محمد، العقوبة، دار الفكر، ص١٩٩).

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، باب درء الحدود بالشبهات (٢٨٤٩٨) ٥/ ٥١١. والبيهقي في السنن الكبرى، باب ما جاء في درء الحدود بالشبهات (١٦٨٣٤)، واختلفت الأسانيد في ذلك فبعضها موقوف أو منقطع. لكن لها شواهد يقوي بعضها بعضاً (البيهقي، السنن الكبرى ٨/ ٢٣٨). انظر: البدر المنير لابن الملقن، ٨/ ٦١١، كتاب حد الزنا، الحديث الحادي بعد العشرين.

(٥) الرازي، المحصول ٥/ ٤٤١.

(٦) الآمدي، الإحكام ص٧٤٨.

(٧) سبق تخريجه وهو جزء من الحديث السابق: «ادرؤوا الحدود بالشبهات...».

(٨) الرازي، المحصول ٥/ ٤٤١.

٤- إن ما يعترض الحد من مبطلات أكثر مما يعترض الدرء، فكان أولى لبعده عن الخلل، وقربه إلى المقصود، ولأنه على خلاف الدليل النافي للحد والعقوبة[1].

واستدل المخالفون بما يلي:

١- أن رواية إيجاب الحد إثبات له، وإثبات التشريع مقدم على النفي. والأصل الإسقاط، فلا يجوز أن يبقى على الأصل مع وجود خبر العدل الناقل عن الأصل، وكما لو قامت البينة بإثبات سبب الحد، وشهدت أخرى بنفيه[2].

٢- إن الموجب للحد يوافق التأسيس، وموافقة التأسيس أولى من موافقة النفي الأصلي، لأن التأسيس يفيد فائدة جديدة[3].

٣- وقد ردوا على استدلال الجمهور بأن «الحدود تسقط بالشبهات، فقالوا: أن خبر الواحد العدل عن النبي ﷺ ليس بشبهة، بدليل أنه ينتقل به عن حكم الأصل، والذمم لا تشغل بالشبهات»[4].

أما الإمام الغزالي فلم يعتبر هذا الوجه من باب الترجيح، لأن هذا لا يوجب تفاوتا في صدق الراوي فيما يتعلق بنقله من لفظ الإيجاب أو الإسقاط[5].

ونستطيع أن نمثل لهذا الوجه بمسألة الزاني المحصن، وقد اتفق الجميع على رجمه إلا أنهم اختلفوا: هل يرجم فقط، أم يجلد ثم يرجم؟

(١) الآمدي، الإحكام ص٧٤٨.
(٢) ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه ٥/ ٩٦.
(٣) المرداوي، التحبير شرح التحرير ٨/ ٤٢٠١.
(٤) ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه ٥/ ٩٦.
(٥) الغزالي، المستصفى ٢/ ٦٤٥.

وقد تعارضت الأخبار في ذلك كما يلي:

١ - ثبت عن رسول الله ﷺ في الصحاح أنه «رجم ماعزاً»[(١)] و «رجم يهوديين»[(٢)] و «رجم الغامدية»[(٣)] دون جلدهم.

٢- روى عبادة بن الصامت أن رسول الله ﷺ قال: «خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة، وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم بالحجارة»[(٤)].

فبين حديث عبادة والحديثين السابقين تفاوتاً. لأن حديث عبادة يوجب مع الرجم جلداً. بينما أحاديث الرجم الأخرى لم تثبت جلداً. وعلى هذا اختلف العلماء في تقديمها وترجيحها، فالجمهور وهم يقدمون نافي الحد (دارئه) على مثبته: أخذوا بأحاديث الرجم دون الرجم والجلد.

بينما قال أحمد وداوود: الزاني المحصن يجلد ثم يرجم[(٥)].

وهذا ما وافقه وتبناه ابن عقيل والقاضي من الحنابلة. في أن المثبت للحد يقدم على دارئه،: (إن الإمام أحمد قدم خبر عبادة في اجتماع الجلد والرجم ولم يقدم عليه حديث «ماعز» و «أنيس» في إسقاط الحد، لأن الموجب للحد يوافق التأسيس، ولأن التأسيس يفيد فائدة زائدة)[(٦)].

---

(١) سبق تخريجه، ص٣٧٧.

(٢) البخاري في صحيحه، كتاب المحاربين، باب أحكام أهل الذمة وإحصانهم إذا زنوا ورفعوا إلى الإمام (٦٨٤٠). ومسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب رجم اليهود أهل الذمة في الزنا (١٦٩٩)، والترمذي في جامعة (١٤٣٣).

(٣) سبق تخريجه، ص ٣٧٧.

(٤) سبق تخريجه، ص٣٧٧.

(٥) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ٢/ ٥٩٤.

(٦) ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه ٥/ ٩٦، المرداوي، التحبير شرح التحرير ٨/ ٤٢٠٠.

الوجه الرابع: ترجيح الأخف على الأشق:

الخبر المتضمن حكماً تكليفياً أخفاً يترجح على الأشق عند معظم الأصوليين، وقيل العكس[1].

وحجة من قدم الأثقل على الأخف بأنه أكثر ثواباً وفيه الاحتياط، كما قدم الحظر على الإباحة، للاحتياط[2]، وأن المصلحة في الفعل الأشق أعظم منها في الفعل الأخف، لقول الرسول ﷺ لعائشة: «أجرك على قدر نصَبك[3]»[4].

وعمدة من قدم الأخف على الأثقل النص والعقل[5].

١ - يقول تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة:١٨٥].

فالشريعة مبناها على التخفيف ورفع الجرح، والتيسير على المكلفين، لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج:٧٨]. ولقول الرسول ﷺ «لا ضرر ولا ضرار في الاسلام»[6].

٢ - بتقدير تقديم الأخف على الأثقل يكون موافقاً لنظر أهل العرف، فكان أولى.

ويشهد لهذا الرأي أن العلماء قد بنوا على ذلك قواعد فقهية تتعلق بجلب التيسير ورفع الحرج ودفع المشقة، منها «قاعدة المشقة تجلب التيسير» - «والضرورات تبيح المحظورات»[7].

---

(١) يراجع ذلك ابن الحاجب: مختصر المنتهى الأصولي ٣/ ٦٦٤، الآمدي: الإحكام ص٧٤٩، والمرداوي: التحبير شرح التحرير ٨/ ٤٢٠٤، والشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٧٩.

(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ص٧٤٩، والمرداوي، التحبير شرح التحرير ٨/ ٤٢٠٤.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العمرة، باب أجر العمرة على قدر النصب(١٧٨٧).

(٤) السوسوة، منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث ص٤٩٤.

(٥) الآمدي. الإحكام في أصول الأحكام ص٧٤٩.

(٦) سبق تخريجه، ص٤٢٠.

(٧) يراجع في ذلك: شبير: القواعد الكلبة والضوابط الفقهية ص١٨٧ وما بعدها.

ومع ذلك فإنني أرى أن يلحق هذا الوجه بالمسالك الخاصة بالمتن، وينظر في زمن ورود الخبر، ويكون هذا الوجه تابعاً لوجه (الخبر المتضمن التخفيف أو التشديد) على اختلاف الأصوليين في تقديم أحدهما.

وقد مثل بعضهم[(١)] لهذا الوجه بمسألة اغتسال المستحاضة، وقد جاء فيها: «تغتسل عند كل صلاة وتصلي»[(٢)]، وورد أن أم حبيبة بنت جحش شكت إلى رسول الله ﷺ الدم. فقال: «امكثي قدر ما كانت تحبسك حيضتك، ثم اغتسلي»، فكانت تغتسل لكل صلاة[(٣)].

فالحديث الأول يوجب غسل المستحاضة لكل صلاة، والحديث الثاني يدل على أنها لا تغتسل إلا مرة واحده عند حصول ظن زوال الحيض. وهذا هو الحكم الأخف. لأن الأخذ بالحديث الأول يكلف المستحاضة بالغسل لكل صلاة وهذا يقود للمشقة. وهو ما ذهب إليه الجمهور. وكان لهم أيضاً وجوه أخرى للترجيح في هذا الحديث تقدم الكلام عنها في موضعها[(٤)].

الوجه الخامس: ترجيح ما لا تعم به البلوى[(٥)] على غيره:

فإذا كان أحد الخبرين لا تعم به البلوى والآخر تعم به، فالأول راجح للاتفاق فيه، ولكونه أبعد عن الكذب[(٦)].

---

(١) السوسوة، منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث ص٤٩٤.

(٢) سبق تخريجه، ص١٨٦.

(٣) أخرجه مسلم (٣٣٤) (٦٥) و(٦٦)، وأبو داود (٢٧٩)، وهو في مسند أحمد، ٤٣/ ٤٩، برقم (٢٥٨٥٩).

(٤) انظر ص١٨٦-١٨٨ من هذه الرسالة.

(٥) ما يعم به البلوى: أي يتكرر ويكثر وقوعه بين الناس، فيحتاج الكثير منهم إلى معرفة حكمه، وقال أبو حنيفة: لا يقبل خبر الواحد في تفاصيل ما يعم به البلوى، وهذا زلل بين عند المتكلمين (انظر البرهان لإمام الحرمين ١/ ٢٥٦).

(٦) الرازي، المحصول ٥/ ٤٣٢، الآمدي، الأحكام ص٧٤١.

ويمكن التمثيل لهذا الوجه بأحاديث مس الذكر. فقد ورد فيها: «من مس ذكره فليتوضأ»[1]، وورد أيضا: «هل هو إلا بضعة منك»[2].

فالأول تعم به البلوى. والثاني لا تعم به البلوى.

فرجح الجمهور الأول. وكان لهم وجوه أخرى بشأن هذه المسألة.

هذا وجعل بعض الأصوليين وجه «الخبر المقترن بالتأكيد» داخلاً ضمن المدلول.

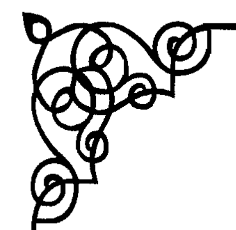
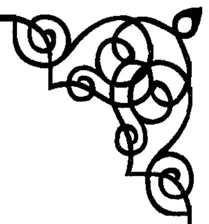
إلا أنني أدرجته ضمن مسالك الترجيح الخاصة بالمتن، وأدخلته في المسالك المتعلقة باللفظ، في الوجوه المصحوبة بالقرينة.

---

(١) سبق تخريجه، ص٢٤٧.

(٢) سبق تخريجه، ص٢٤٧.



الفصل الرابع

مسالك الترجيح الخاصة بالأمر الخارجي

وفيه ثلاث مباحث:

- المبحث الأول: ترجيح الخبر الموافق لدليل آخر.
- المبحث الثاني: ترجيح الخبر الموافق لما عمل به.
- المبحث الثالث: ترجيح الخبر المؤيد بالقرائن.



الفصل الرابع

مسالك الترجيح الخاصة بالأمر الخارجي

بعد أن فرغنا من الترجيح العائد إلى الحكم شرعنا في الترجيح العائد إلى أمر خارجٍ. وهو ترجيح بأمور لا يتوقف عليها الخبر لا في وجوده ولا في صحته ولا في دلالته، ولكن يترجح بأمر خارج عنه، يؤيده ويزيده قوة إلى قوته.

فقد يؤيده دليل آخر موافق له، أو قد يعضده عمل الصحابة والسلف ومن بعدهم. فيقوى لموافقته ما عمل به. أو قد يصحبه قرائن تؤكده وتضعف غيره.

وعليه ستكون دراستنا لهذا الفصل مقسمة على ثلاثة مباحث كما ذكرت.

المبحث الأول
ترجيح الخبر الموافق لدليل آخر

فإذا وافق أحدَ الخبرين دليلٌ آخر، فإنه يترجح على الذي لا يوافقه دليل آخر، لأن الظن الحاصل من الدليلين أقوى من الظن الحاصل من دليل واحد، سواء كان الدليل الموافق من الكتاب أو السنة أو من إجماع أو قياس...

يقول الإمام الغزالي[1]: (أن يشهد القرآن أو الاجماع أو النص المتواتر، أو دليل العقل لوجوب العمل على وفق الخبر فيترجح به).

ويعلل الآمدي العمل بهذا الترجيح، فيقول[2]: (فما هو على وفق الدليل الخارج أولى لتأكد غلبة الظن بقصد مدلوله، ولأن العمل به وإن أفضى إلى مخالفة مقابله وهو دليل واحد، فالعمل بمقابله يلزم مخالفة دليلين).

إلا أن هذه المسالك المتعلقة بالأمر الخارجي لا يعمل بها جمهور الحنفية، لاختلاف منهجهم في تكييف الترجيح، فهم بدءاً يرفضون الترجيح بكثرة الأدلة، ويعتبرون أنه لا يجوز للمرجح أن يكون دليلاً مستقلاً، وإنما لا بد للمرجح أن يتقوى بنفسه لا بغيره.

إلا أننا سنلاحظ أن الحنفية لم يلتزموا بمنهجهم هذا، بل قد أخذوا أحياناً بالمرجحات الخارجية. وقد لوحظ هذا عند الاستدلال لبعض المسائل. بل إن ابن الهمام رجح الخبر الموافق للقياس على الذي لا يوافقه[3].

وقد يكون الدليل الخارجي قرآناً أو حديثاً أو إجماعاً أو قياساً أو مصلحة.

(١) الغزالي، المستصفى ٢/ ٦٤٠.
(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ص ٧٤٩.
(٣) ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٣/ ٣١.

الوجه الأول: ترجيح الخبر الموافق للقرآن:

فإذا وافق أحدَ الخبرين شيءٌ من القرآن فإنه يترجح على ما لم يوافقه[1].

يقول الإمام الشافعي - وهو من المكثرين استعمال هذا الوجه -: (ما وافق ظاهر الكتاب كانت النفوس إليه أميل)[2].

وقد مثل الأصوليون لهذا الوجه بمسائل عدة:

١ - **مسألة التغليس[3] في صلاة الفجر**: ورد في صلاة الفجر حديثان متعارضان: أحدهما يدل على التغليس، والآخر يدل على الإسفار فيها.

أما حديث التغليس فترويه عائشة، وتقول: (كنَّ نساء المؤمنات يشهدن مع رسول الله ﷺ صلاة الفجر متلفعات بمروطهن، ثم ينقلبن إلى بيوتهن حين يقضين الصلاة، لا يعرفهن أحد من الغلس)[4].

ويروي حديث الاسفار رافع بن خديج، قال: (سمعت رسول الله ﷺ يقول: (أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر)[5].

---

(١) يراجع: الرازي: المحصول ٥/ ٤٤٢، الآمدي: الإحكام ص ٧٤٩، ابن عقيل: الواضح ٥/ ٩٧، المرداوي: التحبير شرح التحرير ٤/ ٢٠٦، الزركشي: البحر المحيط ٦/ ١٧٥، الغزالي: المستصفى ٢/ ٦٤٠، ابن تيمية: المسودة ٢/ ٦٠٨، ابن أمير الحاج: التقرير والتجبير ٣/ ٣١.

(٢) الزركشي، البحر المحيط ٦/ ١٧٦.

(٣) التغليس من الغلس، وهو ظلمة آخر الليل. ويقال: غلَّسنا: أي فعلنا الصلاة بغلس. (الرازي، مختار الصحاح، ص٤٧٨

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب مواقيت الصلاة، باب وقت الفجر (٥٧٨)، ومسلم في صحيحة، كتاب المساجد، باب استحباب التبكير بالصبح في أول وقتها وهي التغليس (٦٤٥)، وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب في وقت الصبح (٤٢٣) والترمذي في جامعة، كتاب الصلاة، باب ما جاء في التغليس بالفجر (١٥٣) وقال: حسن صحيح.

(٥) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب في وقت الصبح (٤٢٤). والترمذي في جامعه، كتاب الصلاة، باب ما جاء في الإسفار بالفجر (١٥٤). وقال: حديث حسن صحيح، وقد رأى غير واحد من أهل العلم من أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين الإسفار بصلاة الفجر.

فرجح الشافعية وأكثر أهل العلم حديث التغليس في صلاة الفجر على حديث الإسفار. لأن حديث التغليس يوافق ظاهر قوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ [البقرة:٢٣٨]. كما يوافق ظاهر قوله تعالى: ﴿۞ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران:١٣٣]. وقوله: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ۖ فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [البقرة:١٤٨].

كما يعضد هذا الوجه أن شهد له من الخارج أحاديث أخرى -غير ظاهر القرآن- وهو قولهم للرسول ﷺ: أي الأعمال أفضل؟ فقال ﷺ: (الصلاة لأول وقتها) [(١)]. وقوله: (أول الوقت رضوان الله وآخر الوقت عفو الله) [(٢)]. والرضوان أكبر من العفو[(٣)].

أما الحنفية[(٤)]: فقد رجحوا حديث الإسفار، وقالوا: الإسفار بصلاة الفجر أفضل من التغليس بها في السفر والحضر. والصيف والشتاء وفي حق جميع الناس. إلا في حق الحاج بمزدلفة، فإن التغليس بها أفضل في حقه، وأكدوا مذهبهم هذا. بأن أصحاب رسول الله ﷺ ما اجتمعوا على شيء كاجتماعهم على تأخير العصر والتنوير بالفجر، ولأن في الإسفار تكثير للجماعة. أما التغليس ففيه حرج ومشقة خاصة بحق الضعفاء: وأولوا حديث عائشة بأنه محمول لعذر الخروج إلى السفر، أو أنه ابتدأ فيه ثم نسخ.

وهكذا رأينا أن الحنفية لم يرجحوا الخبر الموافق لظاهر القرآن، واعتمدوا في ترجيحهم لحديث الإسفار على اجتهادات عقلية محضة.

وبالتأمل نجد أن رأي الشافعية ومن وافقهم هو الأقوى، لقوة مرجحات مذهبهم. كما يشهد لترجيحهم مرجحات أخرى: فراوي الحديث -التغليس- عائشة وهي أفقه من

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب فضل الصلاة لوقتها (٥٢٧). والترمذي في جامعه، كتاب الصلاة، باب ما جاء في مواقيت الصلاة عن النبي ﷺ (١٧٠).

(٢) أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب الصلاة، باب ما جاء في مواقيت الصلاة عن النبي (١٧٢). وقال: حديث غريب.

(٣) ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه ٥/ ٩٨.

(٤) انظر الكاساني، بدائع الصنائع ١/ ١٨٧.

رافع، وأكثر ملازمة لرسول الله صلى الله علية وسلم من غيرها كما أن حديث التغليس مخرج في الصحيحين.

٢- **وجوب العمرة**: وقد تناول حكم العمرة خبران:

أحدهما: يدل على وجوبها وهو قوله ﷺ: (الحج والعمرة فريضتان لا يضرك بأيهما بدأت) [١].

والثاني: يدل على سنيّتها وهو قوله ﷺ: (الحج جهاد والعمرة تطوع)[٢].

فقدم الإمام الشافعي - رحمه الله - الخبر الأول لموافقته لظاهر حكم القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة:١٩٦].

وكان الشافعي يقول: ما وافق ظاهر الكتاب كانت النفوس إليه أميل. وقال: العمرة واجبه وهو مذهب أحمد والثوري والأوزاعي وابن عباس وجماعة من التابعين[٣].

وقد أورد الامام الجويني اعتراضاً على ذلك مفادة أن المراد بقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ دليل مستقل. ولكن هذا الاعتراض ردَّ: لأن الدليل المستقل يؤخذ به بالترجيح[٤].

بينما ذهب أبو حنفية إلى أن العمرة تطوع. وقال مالك وجماعة هي سنة. آخذين بالروايات المشهورة الواردة في تعديد فرائض الإسلام من غير أن يذكر منها العمرة [٥].

---

(١) أخرجه الدار قطني في سننه (٢/ ٢٨٤). والبيهقي في سننه الكبرى (٨٥٤٢)، وقال: ابن لهيعة غير محتج به، وقد رواه إسماعيل بن سالم عن ابن سيرين مرفوعاً، والصحيح موقوف (السنن الكبرى ٤/ ٣٥٠).

(٢) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب المناسك، باب العمرة (٢٩٨٩). قال في الزوائد في إسناده ابن قيس المعروف بمندل ضعفه أحمد وابن معين (المحقق)، والبيهقي في السنن الكبرى ٤/ ١٤٩ قال: وهو منقطع.

(٣) ابن رشد، بداية المجتهد ١/ ٤٣٩.

(٤) الجويني، البرهان في أصول الفقه ٢/ ١٩٥، الزركشي، البحر المحيط ٦/ ١٧٦.

(٥) ابن رشد، بداية المجتهد ١/ ٤٣٩-٤٤٠.

تمشياً مع منهجهم في عدم الترجيح بالأدلة الخارجية. ومنها ترجيح الخبر الموافق لحكم ظاهر القرآن. لأنهم يمنعون الترجيح بكثرة الأدلة ابتداءً.

٣- **صلاة الخوف**: وقد ورد في هيئاتها أكثر من رواية:

الأولى: عن خوات يوم ذات الرقاع: (أن طائفة صفَّت معه، وطائفة وجاه العدو، فصلى باللتي معه ركعة، ثم ثبت قائماً، وأتموا لأنفسهم ثم انصرفوا، فصفوا وجاه العدو، وجاءت الطائفة الأخرى، فصلى بهم الركعة التي بقيت من صلاته، ثم ثبت جالساً، واتموا لأنفسهم ثم سلم بهم) [١].

والرواية الثانية: عن ابن عباس قال: (قام النبي ﷺ وقام الناس معه، فكبر وكبروا معه، وركع ناس منهم، ثم سجدوا معه، ثم قام للثانية، فقام الذين سجدوا وحرسوا لأخوانهم، وأتت الطائفة الأخرى، فركعوا وسجدوا معه، والناس كلهم في صلاة، ولكن يحرس بعضهم بعضاً) [٢].

والثالثة: عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: (فإن كان خوف هو أشد من ذلك. صلوا قياماً، أو ركباناً مستقبلي القبلة أو غير مستقبليها) [٣].

الرواية الرابعة: عن ابن مسعود أن رسول الله ﷺ صلى صلاة الخوف بطائفة، وطائفة مستقبلو العدو، فصلى بالذين معه ركعة وسجدتين، وانصرفوا، ولم يسلموا، فوقفوا بإزاء العدو، ثم جاء الآخرون، فقاموا معه، فصلى بهم ركعة، ثم سلم، فقام هؤلاء، فصلوا لأنفسهم ركعة ثم سلموا وذهبوا، فقاموا مقام أولئك مستقبلي العدو، ورجع أولئك إلى مراتبهم، فصلوا لأنفسهم ركعة ثم سلموا) [٤].

فبين الروايات تعارض في الكيفية التي تؤدى بها صلاة الخوف.

---

(١) سبق تخريجه، ص٢٧٦، التعليق (١).

(٢) أخرجه البخاري (٩٤٤)، وابن حبان في صحيحه، ٧/ ١٣٤ برقم (٢٨٨٠).

(٣) أخرجه البخاري (٤٥٣٥).

(٤) سبق تخريجه، ص٢٧٦.

فرواية خوات دلت على أن المصلين انقسموا إلى فرقتين، واحدة تقف في وجه العدو ترقبه وتحرس المسلمين، وتذهب الأخرى لتؤدي الصلاة جماعة مع الإمام. فيصلي بهم الإمام ركعة، فإذا قام للثانية فارقته، وأتمت الركعة الثانية بانفراد، ثم تذهب لترابط وتحرس بدلاً من الفرقة الأولى. التي تأتي وتقتدي بالإمام، فتصلي معه ركعة (الأولى بحقهم والثانية بحق الإمام) فإذا جلس الإمام للتشهد قاموا فأتموا الركعة الثانية، ثم لحقوا به وهو لا يزال في التشهد، فيسلم بهم.

بينما دلت رواية ابن عباس على أن المصلين يقومون جميعاً مع إمامهم. تحقيقاً لفضيلة الجماعة الواحدة. ولكنهم يرتبون صفوفاً، فإذا سجد الإمام سجد معه الذي يليه من خلفه. ويقف الباقون يحرسون، فإذا قام الإمام ومن سجد معه، سجد الباقون ولحقوا إمامهم في قيام الركعة الثانية. فإذا سجد الإمام للركعة الثانية تبعه من تخلف في الأولى، وتخلف المتبعون أولاً. ثم يتلاحق الجميع في جلوس التشهد ويسلمون جميعاً.

أما رواية ابن عمر فدلت على جواز صلاتها على النحو الذي يستطاع فيه. راجلاً أو راكباً، ماشياً أو واقفاً، مستقبلاً القبلة أو منحرفاً عنها.

أما رواية ابن مسعود فأفادت أن الإمام يجعل المصلين طائفتين، طائفة بإزاء العدو ويفتتح الصلاة بطائفة، فيصلي بهم ركعة ثم ينصرفون إلى وجه العدو دون أن يسلموا، ثم تأتي الطائفة الثانية فيصلي بهم بقية الصلاة ثم ينصرفون إلى وجه العدو. ثم تأتي الطائفة الأولى فيقضون بقية صلاتهم بغير قراءة وينصرفون إلى وجه العدو ثم تجيء الطائفة الثانية فيقضون بقية صلاتهم بقراءة.

ولكن الإمام الشافعي اختار رواية خوات وتعلق بها مرجحها على باقي الروايات، لموافقتها ظاهر القرآن. في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ قِيَـٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ ۚ فَإِذَا ٱطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ ۚ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَـٰبًا مَّوْقُوتًا ﴿١٠٣﴾﴾ [النساء:١٠٣]. يعني: فأقيموا الصلاة كما كنتم تصلون في غير خوف[1].

---

(١) الشافعي، الرسالة ص ٣٠٨.

كما أنه قدمها لأجل الحذر المأمور به في القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓا۟ أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا۟ فَلْيَكُونُوا۟ مِن وَرَآئِكُمْ وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا۟ فَلْيُصَلُّوا۟ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا۟ حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ ۗ وَدَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُم مَّيْلَةً وَٰحِدَةً ۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن كَانَ بِكُمْ أَذًى مِّن مَّطَرٍ أَوْ كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَن تَضَعُوٓا۟ أَسْلِحَتَكُمْ ۖ وَخُذُوا۟ حِذْرَكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَـٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ﴿١٠٢﴾﴾ [النساء:١٠٢][١].

قال الإمام الشافعي: (فلما فرّق الله بين الصلاة في الخوف وفي الأمن حياطةً لأهل دينه، أن ينال منهم عدوهم غرّة، فتعقبنا حديث خوات بن جبير، والحديث الذي يخالفه، فوجدنا حديث خوات بن جبير أولى بالحزم في الحذر منه، وأحرى أن تتكافأ الطائفتين فيها)[٢].

كما أن الإمام الجويني نصر هذا الاستدلال من الإمام الشافعي واحتج له، فقال: (فالذي رواه ابن عمر فيه ترددات كثيرة، والترددات تخالف نظم الصلاة، ورواية خوات ليس فيها حركات وترددات، فرأى الشافعي تقديم رواية خوات)[٣].

والإمام الشافعي يرى تقديم الأحوط، لأنه أقرب إلى مقصود الشارع، كرواية خوات مع ابن عمر[٤]. وهذا ما نؤيده.

غير أن الحنفية قدموا رواية ابن مسعود لأن الصحابة صلوها على هذه الكيفية بطبرستان بعد وفاة الرسول ﷺ ولم ينكر أحد منهم فعد ذلك إجماعاً[٥].

---

(١) الزركشي، البحر المحيط ٦/ ١٧٦.
(٢) الشافعي، الرسالة ص ٣٠٨.
(٣) الجويني، البرهان في أصول الفقه ٢/ ١٩٣.
(٤) الزركشي، البحر المحيط ٦/ ١٧٧.
(٥) الكاساني: بدائع الصنائع ١/ ٣٦١.

٤- **صيغة التشهد**: فقد روى ابن مسعود أنها: (التحيات لله والصوات الطيبات...) [(١)].

أما رواية ابن عباس: (التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله) [(٢)].

وكان قد مر معنا أن الإمام الشافعي تعلق برواية ابن عباس. ولكن يصلح هذا المثال ترجيحاً لموافقة ظاهر القرآن حسب منهج الإمام الشافعي.

فرواية ابن عباس توافق ظاهر قوله تعالى: ﴿تَحِيَّةً مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُبَٰرَكَةً طَيِّبَةً﴾ [النور:٦١] [(٣)]. لان رواية ابن عباس اشتملت على لفظ (المباركات) الذي لا يوجد بلفظ ابن مسعود.

٥- **رضاعة الكبير**: ورد عن زينب بنت أم سلمة قوله ﷺ: (أرضعيه حتى يدخل عليك) [(٤)]. يعني سالماً وقد كان مولى لأبي حذيفة.

ولكن عارض هذا الحديث: (لا رضاعة إلا ما كان في الحولين) [(٥)]. فالحديث الثاني يدل أن رضاعة الكبير غير محرمة، وأنه لا يحرم من الرضاع إلا ما كان في الصغر. ويعضد هذا ما وافقه من ظاهر آية: ﴿ ۞ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة:٢٣٣]. وأن الرضاعة تكون في الصغر. كما يعضد هذا الترجيح حديث آخر خارج وهو (الرضاعة من المجاعة) [(٦)]. والكبير لا يجوع للرضاعة وهذا ما ذهب إليه الجمهور [(٧)]. خلافاً للظاهرية.

---

(١) سبق تخريجه، ص٢٧٧.

(٢) سبق تخريجه، ص٢٧٧.

(٣) النووي، شرح صحيح مسلم، ط٢، ١٣٩٢، ٤/١١٦.

(٤) سبق تخريجه، ص٢٨٣-٢٨٤.

(٥) سبق تخريجه، ص٢٨٤.

(٦) سبق تخريجه، ص٢٨٤.

(٧) انظر ص ٢٨٣-٢٨٦ من هذه الرسالة.

الوجه الثاني: ترجيح الخبر الموافق لخبر آخر:

كما يرجح الخبر الموافق له خبر آخر على الذي لا يوافقه. وهذا عند من يرجح بكثرة الأدلة. أعني غير الحنفية.

ولكن ماذا لو كان هذا الخبر الآخر حديثاً مرسلاً. هل يرجح له أم لا؟ أكثر الأصوليين على جواز الترجيح به. رغم اختلافهم في حجيته بدءاً، وإنما تقوية لأحدهما يقول الإمام الغزالي: (أن يوافق أحد الخبرين مرسل غيره، فيرجح به من يرجح بكثرة الرواة، لأن المرسل حجة عند قوم، فإن لم يكن حجة فلا أقل من أن يكون مرجحاً) [1].

يقول ابن السبكي [2]: (والموافق دليلاً آخر وكذا مرسلاً).

ويقول ابن عقيل [3]: (فإن كان مع أحدهما حديث مرسل، فإنه يقدم على ما ليس معه حديث آخر - مرسل ولا غيره - لأن المرسل مع المسند يقويه، لأنه جاء من طريقين).

أما إذا كان وافق أحدَ الخبرين مرسلٌ، ووافق الآخرَ قولُ صحابيٍّ فأيهما يقدم على الآخر ويكون راجحاً عليه؟ -عدا الشافعي- ممن يحتج بالمرسل مطلقاً وبقول الصحابي: يتجه إلى تقديم المرسل أولاً، ثم قول الصحابي، لأن المرسل عنده حجة مطلقاً. وهو أقوى من قول الصحابي كما لا يخفى.

وأن الإمام الشافعي أيضاً يقدم الموافق مرسلاً على الموافق قول الصحابي، لأن المرسل عنده أقوى؛ بدليل أنه احتج به إذا عضده مسند أو غيره، ولكنه لم يحتج بقول الصحابي مطلقاً [4].

ويصلح أن يمثل لهذا الوجه: **بحديث التغليس في صلاة الفجر**. فقد رجح الشافعية والحنابلة ومن معهم حديث التغليس بصلاة الفجر على حديث الإسفار، لأنه يوافق

---

(١) الغزالي: المستصفى ٢/ ٦٤٠.

(٢) ابن السبكي: جمع الجوامع مع شرح المحلي عليه ٢/ ٣٧٠.

(٣) ابن عقيل: الواضح في أصول الفقه ٥/ ١٠٠.

(٤) البناني: حاشية البناني على شرح المحلي على متن جمع الجوامع ٢/ ٣٧٠.

حديث آخر وهو: (أول الوقت رضوان الله) [1]. وحديث (أفضل الأعمال عند الله: الصلاة لأول وقتها) [2].

وقد أول ابن القيم حديث الإسفار، فقال[3]: (وهذا بعد ثبوته، إنما المراد به الإسفار بها دوماً. لا ابتداءً، فيدخل فيها مغلساً ويخرج منها مسفراً. كما كان يفعله ﷺ فقوله موافق لفعله، لا مناقض له) بينما رجح الحنفية حديث الإسفار ...

كما يصلح مثالاً لهذا الوجه، ما ورد في حرمة الضبع والضب، عند من حرمهما[4].

فإن أحاديث التحريم موافقة لقوله ﷺ: (دع ما يريبك إلى ما لا يريبك) [5].

الوجه الثالث: ترجيح الخبر الموافق للإجماع:

وقد قال به من رجح بكثرة الأدلة النقلية والعقلية[6].

ونستطيع أن نمثل لهذا الوجه بمسألة **رجوع الزوجين بعد فراقهما لاختلاف الدين،** وقد ورد في المسألة:

«أن رسول الله ﷺ ردَّ زينب -ابنته - إلى زوجها أبي العاص بالنكاح الأول»[7].

ويعارضه حديث عمرو بن شعيب: (أن رسول الله ﷺ ردّها بنكاح جديد)[8].

وقد أخذ الشافعية بالحديث الأول، وقالوا: تعود الزوجة لزوجها بنفس العقد[9]. ويعضد هذا الوجه. أن الحديث الأول وافق إجماع الصحابة - رضي الله عنهم -: أن بني

---

(١) سبق تخريجه، ص٤٣٢.
(٢) سبق تخريجه، ص٩٢، ٤٣٢.
(٣) ابن القيم، أعلام الموقعين عن رب العالمين ص ٤٦٩.
(٤) انظر ص١٥٧-١٥٩ من هذه الرسالة.
(٥) سبق تخريجه، ص٢٠٩.
(٦) الغزالي، المستصفى ٢/ ٦٤٠، الآمدي. الإحكام ص٧٤٩.
(٧) سبق تخريجه، ص٤١١.
(٨) سبق تخريجه، ص٤١١.
(٩) انظر ص ٤١١-٤١٢ من هذه الرسالة.

حنيفة ارتدوا معاً ثم أسلموا معاً، ولم يأمرهم الصحابة بتجديد الأنكحة. فعد ذلك إجماعاً. ومما يجدر ذكره أن الحنفية وافقوا الجمهور في الحكم في هذه المسألة إلا أنهم اختلفوا في وجه الترجيح فعند الجمهور الخبر موافق للإجماع. بينما عند الحنفية استحساناً[1] على خلاف القياس.

الوجه الرابع: ترجيح الخبر الموافق للقياس:

فإذا وافق أحدَ الخبرين قياسٌ فإنه يترجح على الذي لم يوافقه قياس. وهذا قول جمهور المتكلمين. وهو ما ارتضاه الإمام الشافعي واستدل له[2].

يقول ابن عقيل[3]: (فإن كان أحدهما موافقاً للقياس، والآخر يخالف القياس، فالموافق للقياس أولى).

إلا أن القاضي (عبد الجبار) خالف الجمهور في ذلك. ومذهبه: أن الخبرين إذا تعارضا يتساقطان، ويجب العمل بالقياس وحده، دون الخبر الموافق له.

واستدل لذلك: بأن الخبر مقدم في مراتب الأدلة على القياس، فيستحيل ترجيح خبر على خبر بما يسقطه الخبر، ومن أحاط بمراتب الأدلة لم يتعلق بالقياس في واقعة فيها خبر صحيح، فإن القياس مع الخبر الصحيح المستقل الواقع نصاً في حكم اللغو الذي لا حاجة إليه، وما يقدم على القياس إذا خالفه، فهو مقدم عليه أيضاً إذا وافقه، فالقياس إذاً لا وقع له مع ثبوت الخبر. والتعارض يوجب سقوط التعلق بالخبرين، فإذا سقطا، فالتعلق بالقياس بعد سقوطهما[4].

---

(١) البغا، أثر الأدلة المختلف فيها ص ١٤٣. وقد رجح الحنفية ما رجحه الشافعية ولكن من طريق آخر. وهو أنهما يعودا على نكاحهما، استحساناً. (انظر: أثر الأدلة المختلف فيها ص ١٤٣).

(٢) يراجع في ذلك: الجويني: البرهان ٢/ ١٩٥، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٣/ ٢٥، ابن عقيل: الواضح ٥/ ٩٩.الزركشي: البحر المحيط ٦/ ١٧٩، التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح ٢/ ٣٠٩، الغزالي: المستصفى ٢/ ٦٤٠.

(٣) ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه ٥/ ٩٩.

(٤) الجويني، البرهان في أصول الفقه ٢/ ١٩٢.

فالخلاف بين القاضي والجمهور: أن الجمهور يرون متعلق الحكم بالخبر المرجح بموافقة القياس. والقاضي: يرى العمل بالقياس وسقوط الخبرين.

ولا شك أن ما عليه الجمهور هو الأقوى، فالخبر يتقوى بما عاضده، ولو كان الدليل مستقلاً ولو كانت الزيادة ظناً أو تلويحاً بزيادة الظن، وحسبنا أن نفهم كلام الإمام الشافعي في ذلك عندما قال: (فإذا اختص أحد الحديثين بما يوجب تغليب الظن تلويحاً، فهو مرجّح على الآخر، ومجرد التلويح لا يستقل دليلاً، فإذا اعتضد أحد الحديثين بما يستقل دليلاً، فلأن يكون مرجّحاً أولى) [1].

ومثل لهذا الوجه بمسألة زكاة الفرس.

فجاء عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: (ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة) [2].

وعن جابر أن رسول الله ﷺ قال: (في الخيل السائمة في كل فرس دينار) [3].

وحديث - وقد ذكر الخيل -: (ولم ينس حق الله في رقابها ولا ظهورها) [4].

فيقدم الحديث الأول الموافق للقياس في نفي الصدقة عن الخيل، وهو أن ما لا تجب الزكاة في ذكوره، لا تجب في ذكوره وإناثه، كالبغال والحمير وسائر الحيوانات غير الأنعام[5]. وهذا هو رأي الجمهور والصاحبين.

---

(١) المرجع السابق.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الزكاة، باب ليس على المسلم في فرسه صدقة(١٤٦٣) و(١٤٦٤). وابن ماجه في سننه، كتاب الزكاة، باب صدقة الخيل والرقيق (١٨١٢).

(٣) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى (٧٢١٠) عن غورك بن جعفر. وقال وتفرد به غورك هذا وهو ضعيف جداً ومن دونه ضعفاء (انظر البيهقي، السنن الكبرى ٤/ ١١٩).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب المساقاة، باب شرب الناس وسقي الدواب من الأنهار (٢٣٧١). وهو جزء من حديث لرجلٍ أجر، ولرجلٍ ستر، وعلى رجلٍ وزر.

(٥) ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه ٥/ ١٠٠.

بينما ذهب أبو حنيفة – دون صاحبيه – إلى أنها إذا كانت سائمة وقصد بها النسل ففيها زكاة. وقال: إن حق الله فيها هو الزكاة، وذلك في السائمة منها[1].

وهكذا رأينا أن سبب التعارض في هذه المسألة هو موافقة أحد الخبرين للقياس. فعند الجمهور وافق الحديث الأول القياس في نفي الصدقة عن ذكور الخيل، فكان أشبه بالبغال والحمير وسائر الحيوانات.

أما عند أبي حنيفة، فقد عارض هذا الحديث القياس. وهو أن الخيل السائمة حيوان مقصود به النماء والنسل، فأشبه الإبل والبقر.

لذلك أرى أن ترجيح الخبر الموافق للقياس كما قال الجمهور، والدليل على ذلك أن الحنفية قد ناقضوا أصلهم في التفريعات فهناك مثال آخر هو حجة على الحنفية – الرافضين اعتماد الدليل الخارجي مرّجحاً – ألا وهو ما جاء في هيئة صلاة الكسوف. فقد رجحوا الرواية التي توافق سائر الصلوات.

وقد جاء فيها:

عن النعمان بن بشير قال: (صلى رسول الله ﷺ صلاة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين) [2].

بينما روت عائشة (أنه صلاها رسول الله ﷺ بأربع ركوعات واربع سجدات)[3].

فرجح الحنفية حديث النعمان على حديث عائشة لموافقته القياس.

يقول علاء الدين البخاري[4]: (فإنهما لما تعارضا صرنا إلى القياس، وهو الاعتبار بسائر الصلوات).

(١) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ١/ ٣٤٧.
(٢) أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار، ١/ ٣٣٠، برقم (١٩٤٠).
(٣) سبق تخريجه، ص٢٦٨.
(٤) البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الاسلام البزودوي ٣/ ١٢٣.

وقد كان لهم مرجحات أخرى، كالقرب من الحادثة. وقد تقدمت في موضعها. أما الجمهور فخالفوا الحنفية، ورجحوا حديث عائشة لفقهها. ولتخريج الحديث بالصحيحين[1].

وأيضاً مما يثبت بطلان منهج الحنفية في إنكارهم ترجيح أحد الخبرين الموافق للقياس ما رجحوا به خبر «أقل المهر عشر دراهم» على خبر «زوج رسول الله امرأة بخاتمٍ من حديد» فقد قاسوه على نصاب السرقة.

الوجه الخامس: ترجيح الخبر الموافق لمقاصد الشريعة:

هذا الوجه لم يذكره أحد من الأصوليين كمرجح، ولكن الناظر في التكاليف الشرعية والأحكام يدرك أن الشريعة راعت فيها مصالح العباد.

فإذا اعتبرنا المصالح حجة في ذاتها، فكيف لا نرجح الخبر الموافق لها؟

فالشريعة وما اشتملت عليه من تكاليف وأحكام، إنما قصد الشارع بوضعها حفظ مصالح العباد عاجلاً وآجلاً.

(والمقاصد التي ينظر فيها قسمان: أحدهما: يرجع إلى قصد الشارع، والآخر: يرجع إلى قصد المكلف.

والمختار عند أكثر العلماء أن أحكام الله تعالى معللة برعاية مصالح العباد، ولما اضطر في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية، أثبت ذلك على أن العلل بمعنى العلامات المعرفة للأحكام خاصة)[2].

فاعتبار المقاصد في الأحكام الشرعية مثبت عند الصحابة والسلف. وكنا قد أشرنا إلى أن عائشة ردت بعض الأخبار لمعارضتها روح الشريعة ومقاصدها وقواعدها وضربنا على ذلك أمثلة.

---

(١) يراجع ما تقدم ص ٢٦٨-٢٧١ من هذه الرسالة.

(٢) الشاطبي، الموافقات ٢/ ٢٦١-٢٦٢.

وأشرنا أيضاً: أن الأئمة الأعلام كإمام دار الهجرة - مالك بن أنس - رد بعض الأخبار لمعارضتها مقاصد الشريعة [1].

فإذا ثبت لدينا أن خير القرون قد ردوا بعض الأخبار لمخالفتها لمقاصد الشريعة وقواعدها الكلية، جاز لنا أن نجعل مقاصد الشريعة مرجحاً خارجاً خاصاً بالنصوص الظنية المتعارضة. لأنه إذا جاز رد خبر ظني مخالفاً لقواعد الشريعة ومقاصدها فمن باب أولى أنه يجوز لنا ان نقدم خبراً ظنياً آخر موافقاً لمقاصد الشريعة معارضاً لخبر آخر.

ونستطيع أن نصور لهذا الوجه بمسألة **قتل المسلم بالكافر**:

وقد تعارضت الأخبار في ذلك:

أ- عن علي أن رسول الله ﷺ قال: (لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده)[2].

ب- وعن عبد الرحمن بن البيلماني أن رجلاً من المسلمين قتل رجلاً من أهل الكتاب، فرفع إلى النبي ﷺ فقال: (أنا أحق من وفى بذمته ثم أمر به فقتل) [3].

فرجح الجمهور خبر علي المسند على خبر ابن البيلماني لأنه مرسل. ولأن شرط القصاص - وهو المساواة - قد انعدم. إذ لا مساواة بين المسلم والكافر لاختلاف الديانتين. والذمي منقوص بالكفر فلا يقتل به المسلم. وقد انعقد الإجماع على أن المؤمن لا يقتل بالحربي الذي أُمِّنَ وهذا مثله. وأيدوا مذهبهم هذا بأنه قول كبار الصحابة منهم عمر وعلي وزيد ومعاوية ... وغيرهم[4].

---

(١) يراجع في ذلك ما تقدم ص ٢٠٦-٢٠٧.

(٢) سبق تخريجه، ص٣٢٦.

(٣) سبق تخريجه، ص٣٢٦.

(٤) ابن حجر، فتح الباري ١٢/ ٢٧٣، ابن قدامه، المغني ٩/ ٣٤٣، ابن رشد، بداية المجتهد ٢/ ٢٤٥.

بينما رجح الحنفية حديث عبد الرحمن بن البيلماني. وقالوا: يقتل المسلم بالذمي. واستدلوا[1]. بعموم آيات القصاص، كقوله تعالى: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ ﴾ [المائدة:٤٥]. وقوله: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴾ [البقرة:١٧٩].

وذكروا أن الاجماع منعقد على قطع يد السارق من الذمي، وحرمة الدم أولى من حرمة المال. وخصصوا حديث (لا يقتل مسلم بكافر) العام بحديث عبدالرحمن ابن البيلماني. فكان المراد بحديث (لا يقتل مسلم بكافر) الكافر الحربي دون الكافر المعاهد.

ولا شك أن أدلة الحنفية يعضدها المرجحات الخارجية. وهي أن خبر ابن البيلماني موافق لمقاصد الشريعة وقواعدها، ومن أهم مقاصد الشريعة هو تحقيق العدل. ولو قلنا بعدم قتل المسلم بالذمي لاختل هذا القصد. ونحن مأمورون بإقامة العدل بين الناس على اختلاف دياناتهم ومللهم ومذاهبهم وعروقهم وأجناسهم، لقوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ ﴾ [المائدة:٨].

وبما أن تطبيق شرع الله يحقق العدل، وبتركه يعم الظلم، فإن في إقامته على المسلم والذمي ينتشر العدل بين الخلق.

فإذا كانت هذه الغاية من عقوبة القتل، أفيعقل أن يسلك الشارع منهجاً مخالفاً لذلك؟ وإذا كانت الغاية تحقيق العدل وحماية أفراد الدولة من الظلم، وإطْلاع أهل الذمة على محاسن الإسلام وترغيبهم فيه، أفيعقل أن ننفرهم منه؟

وعليه فإن الذي أراه وجوب قتل المسلم بالذمي، خاصة في هذا الزمان الذي كثرت فيه الشبهات حول تقصير الإسلام بحق أفراده، وادعاء الحاقدين على الإسلام بعدم صلاحيته للتطبيق. الأمر الذي يستدعي تدخل دول الكفر المطالبة بحماية رعايا دينها.

---

(١) الكاساني، بدائع الصنائع ٧/ ٣٥١، ابن رشد، بداية المجتهد ٢/ ٥٤٦.

ولنتذكر أن العقوبة لا تمحق الأمة. (بل إن العقلاء يجمعون على وجوب إتلاف عضو يتوقف عليه سلامة الكل. ولا ننسى أن الكفار يعاملوننا بالمثل ويزيد، فلو سمحنا للمسلم قتل الكافر لفعل الكفار بالمسلمين أشنع من ذلك. ولا يخفى أن هذه مفسدة يجب إغلاقها لقاعدة (درء المفاسد أولى من جلب المنافع) والله تعالى أعلم[1].

---

(١) بو سعادي، يمينه ساعد، مقاصد الشريعة وأثرها في الجمع والترجيح بين النصوص، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٧، ص٣٦٣.

المبحث الثاني

ترجيح الخبر الموافق لما عمل به

(من الصحابة والخلفاء وأكثر السلف وأهل المدينة)

قد يكون أحد الخبرين المتعارضين عاضده ما يقويه من قول الصحابة أو عملهم أو أقضيتهم، أو قال به أحد الخلفاء أو عملوا به، أو عملت به أكثر الأمة وخصوصاً أهل المدينة. سأبين آراء الأصوليين في ذلك، في وجوه مفصّلة، مدعماً ذلك بالأمثلة والشواهد، على النحو التالي:

الوجه الأول: ترجيح الخبر الموافق لقول الصحابه أو عملهم أو أقضيتهم على غيره:

قبل أن نتعرف على رأي الأصوليين في ترجيح الخبر الموافق لقول الصحابي أو عمله، سأبين الخلاف في الاحتجاج بقول الصحابي، ومن هو الصحابي.

يطلق الصحابي على من رأى النبي ﷺ واختص به اختصاص المصحوب، وطالت مدة صحبته. أما مذهب الشافعي وأحمد وجمهور المحدثين: أن الصحابي هو من رأى النبي - صلى الله علية وسلم - وهو مؤمن به[(١)].

أما حجيته: فقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب[(٢)]:

١ - هو حجة مطلقاً وتقليده واجب، وهذا مذهب مالك وأحمد وأبي حنيفة، وقول الشافعي القديم.

٢ - ليس بحجة مطلقاً، ونسب ذلك إلى الشافعي الجديد، وهو مذهب الأشاعرة و المعتزلة واختيار الآمدي.

---

(١) الخضري، أصول الفقه ص ٢٦٢.

(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ص ٦٧٩، الجويني، البرهان ٢/ ١٨٩، ابن القيم، أعلام الموقعين عن رب العالمين ص ٧٨٣.

٣- هو حجة إذا خالف القياس[١]. قاله إمام الحرمين، ونسبه إلى قول الشافعي الجديد. وهو مذهب الفقهاء ومتأخري الشافعية والمالكية والحنابلة وأكثر المتكلمين. ذلك لأن الصحابي يبقى كمجتهد من المجتهدين، يجوز عليه الخطأ، فلا يجب تقليده، ولأن امتيازه بكونه أفضل وأعلم وأنفس لا يوجب اتباعه.

٤- التفصيل عند الحنفية: فإذا أدرك بالرأي واشتهر ولم يعرف له مخالف فهو حجة باتفاقهم، وإن لم يشتهر فليس بحجة عند الكرخي.

وقد حقق إمام الحرمين الخلاف في ذلك وقال[٢]: (إن تحققنا بلوغ الخبر طائفة من أئمة الصحابة، وكان الخبر نصاً لا يتطرق إليه تأويل، ثم ألفيناهم يقضون بخلافه مع ذكره والعلم به، فلسنا نرى التعلق بالخبر... فأما إذا لم يبلغهم أو غلب على الظن أنه لم يبلغهم فالتعلق بالخبر حينئذ .. ومما ينبغي التنبيه إليه أن مذاهب الصحابة إذا نقلت من غير إجماع، فلا نرى التعلق بها، وما ذكر في أئمة الصحابة يطرد في أئمة التابعين وأئمة كل عصر).

وقد اعترض على تعلق مالك بأقضية الصحابة مطلقاً واعتبر ذلك غير مأمون، فقال[٣]: (أما إن مالكاً يرى تقديم أقضية الصحابة على الخبر مطلقاً من غير تفصيل. فهذا غير مأمون، فلا نأمن أن يكون بعض تلك الأقضية ممن لم يبلغه الخبر، أو بلغه ونسيه).

وهكذا نرى أن الشافعية ليسوا بعيدين عن الجمهور بأخذهم بقول الصحابي، فهم يشاركون الحنفية بالعمل بقول الصحابة إذا عملوا بخلاف الخبر مع علمهم به واشتهاره بينهم.

وقد أثبت ابن القيم أن الإمام الشافعي وافق مذهبه في القديم والجديد مذهب الجمهور، واعتبر قول الصحابي حجة عند الجميع، يقول[٤]: (فالذي عليه جمهور الأمة أنه

---

(١) أي الأصل.

(٢) الجويني، البرهان في أصول الفقه ٢/ ١٩٠.

(٣) المرجع السابق.

(٤) ابن القيم، أعلام الموقعين عن رب العالمين ص ٧٨٢، باختصار وتصرف.

حجة، هذا قول جمهور الحنفية، وهو مذهب مالك وأصحابه، وهو منصوص الإمام أحمد، واختيار جمهور أصحابه، وهو منصوص الشافعي في القديم والجديد، أما القديم: فأصحابه مقرون به، وأما الجديد: فإنه لا يحفظ له حرف واحد أن قول الصحابي ليس بحجة، وغاية ما نقل عنه أنه يحكي أقوالاً للصحابة في الجديد ثم يخالفها، وهذا تعلق ضعيف، فإن مخالفة المجتهد الدليل المعيّن لما هو أقوى في نظره منه لا يدل على أنه لا يراه دليلاً من حيث الجملة، بل خالف دليلاً لدليل أرجح عنده منه ... وقد جعل الشافعي مخالفة الأثر الذي ليس بكتاب ولا سنة ولا إجماع ضلالة. وهذا فوق كونه حجة. بل نقل البيهقي عن الشافعي: أقاويل الصحابة إذا تفرقوا فيها، نصير إلى ما وافق الكتاب والسنه أو الإجماع إذا كان أصح في القياس، وإذا قال الواحد منهم قولاً لا يحفظ عن غيره فهم فيه له موافقةً ولا خلاف صرت إلى اتباع قوله إذا لم أجد كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً ولا شيئاً في معناه).

فإذا وافق أحد الخبرين مذهب الصحابي هل يترجح على غيره؟

على الخلاف المتقدم، فإن الترجيح بموافقة قول الصحابي أحدَ الخبرين يقول به أكثر أهل العلم. أما من لم يحتج بمذهب الصحابي: فقيل يرجح بمذهب الصحابي إذا وافق أحد الخبرين إن كان حيث ميَّزه النص في أبواب الفقه. والنص على أن زيداً أفرض، وعلى أن معاذاً أعلم بالحلال والحرام؛ فيرجح قول زيد في الفرائض على قول معاذ، وقول معاذ في الحرام والحلال على قول علي ويرجح قول علي في القضاء على قول غيره[1]. لأنه جاء في الحديث: (أفرضكم زيد، وأعلمكم بالحلال والحرام معاذ، وأقضاكم علي) [2].

أما الخلفاء الأربعة: فهل يكون قولهم أو عملهم مرجَّحاً به النص على نص آخر؟

---

(١) يراجع في ذلك: الرازي، المحصول ٥/ ٤٤٢، المرداوي، التحبير شرح التحرير ٨/ ٤٢١٤، المحلي، شرح المحلي على متن جمع الجوامع ٢/ ٤١٤، الجويني، البرهان في أصول الفقه ٢/ ٤٣، البناني، حاشية البناني ٢/ ٣٧١.

(٢) وهو جزء من حديث طويل عن أنس بن مالك: (أرحم أمتي بأمتي أبو بكر، وأشدهم في دين الله عمر، وأصدقهم حياءً عثمان، وأقضاهم علي، وأقرأهم لكتاب الله أبي بن كعب، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ وأفرضهم زيد، ألا وإن لكل أمة أميناً، وأمين هذه الامة أبو عبيدة). أخرجه الترمذي في سننه، كتاب مناقب معاذ وزيد.. (٣٧٩١). وقال: حديث حسن صحيح.

الصحيح أن عملهم به مرجِّح له على الآخر، وهذا ما عليه أكثر المذاهب، لورود النص باتباعهم. حيث قال رسول الله ﷺ: (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ)[1].

ولأن الظاهر أنهم لم يتركوا النص الآخر إلا لحجة عندهم فلذلك قدموه. ولأن الظاهر من عملهم بقاء ذلك الحكم، لأنهم أجل من أن يخفى عليهم الحكم الثابت الواجب العمل[2].

يقول الآمدي[3]: (... وكذلك الأئمة والخلفاء الراشدون لحث النبي ﷺ على متابعتهم والاقتداء بهم، وذلك يغلب على الظن قوته في الدلالة وسلامته عن المعارض).

ولا شك أن هناك أفضلية لأبي بكر وعمر على باقي الخلفاء والصحابة. بل قدم بعض العلماء موافقة أبي بكر وعمر على موافقة غيرهما لأحد الخبرين، يقول ابن القيم[4]: (والصحيح أن الشق الذي فيه الخلفاء أو بعضهم أرجح وأولى أن يؤخذ به من الشق الآخر، فإن كان الأربعة في شق، فلا شك أنه الصواب، وإن كان أكثرهم في شق فالصواب فيه أغلب، وإن كانوا اثنين واثنين فشق أبي بكر وعمر أقرب إلى الصواب، فإن اختلف أبو بكر وعمر فالصواب مع أبي بكر).

ويقول المحلي[5]: (إن كان – أي الصحابي – أحد الشيخين أبي بكر وعمر -مطلقاً- وقيل: إلا أن يخالفهما معاذ في الحلال والحرام. وزيد في الفرائض ونحوهما).وقال البيهقي: (قول أبي بكر وعمر وعثمان أحب إلى من غيرهم)[6].

---

(١) رواه أبو داود في سننه، والترمذي في جامعه. وقال حسن صحيح، وابن ماجه وابن حبان في صحيحه. (انظر: الحافظ المنذري، الترغيب والترهيب ١/ ٧٩).

(٢) يراجع في ذلك: ابن عقيل، الواضح ٥/ ١٠٠، الأنصاري، فواتح الرحموت ٢/ ٣٨٧، الآمدي، الإحكام ص٧٤٩، المرداوي، التحبير شرح التحرير٨/ ٤٢١٢، التفتازاني، حاشية التفتازاني على شرح العضد ٢/ ٦٦٩، منلاحسرو، مرآة الأصول ٢/ ٣٨٣، ابن تيمية، المسودة ١/ ٦١٤.

(٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ص ٩٤٩.

(٤) ابن القيم، أعلام الموقعين ص٧٨١.

(٥) المحلي، شرح المحلي على متن جمع الجوامع مع حاشية البناني ٢/ ٣٧٠.

(٦) ابن القيم، أعلام الموقعين، ص٧٨٣.

والمحصلة: أن أكثر الصحابة ورد في شأنهم نص يبين منزلتهم وفضلهم، فما وافقوا فيه الخبر كان راجحاً على غيره، لأن موافقتهم تزيد الخبر قوة وظناً. وإن كان بينهم تفاوت. فلا شك أن الخلفاء[1] أقوى من غيرهم في الترجيح، والكل أهل فضل وميزة.

يقول ابن عقيل[2]: (وإنما رجحنا بعلمهم وقولهم، لأن هذا أمر طريقه غلبة الظن، ولا شك أن الأئمة والخلفاء الذين بلغوا من الإسلام المبلغ الذي حازوا به الفقه ولمح أقواله ﷺ وأفعاله، يقوى الظن فيما تضمنه الخبر من الحكم إذا كانوا به عاملين وقائلين، ويرجّح على حديث لم تعضده أقوالهم وأفعالهم).

هذا ومن المفيد ذكره هنا أن جمهور الحنفية لا يرجحون الخبر الموافق لمذهب الصحابي لأنهم لا يرون الترجيح بكثرة الأدلة أصلاً. غير أن اتجاههم هذا ثبت بطلانه لأنهم في الفروع الفقهيه قد طبقوه واقعاً. فقد رجحوا حديث طلق «هل هو إلا بضعةٌ منك» [3]. على حديث بسرة «من مس ذكره فليتوضأ»[4]. لأن حديث طلق قد أخذ به أكابر الصحابة، وهو قول عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس وزيد ابن ثابت وعمران بن حصين وحذيفة وأبي الدرداء. حتى قال علي: (لا أبالي مسسته أو أرنبة أنفي، فتكون رواية بسرة مخالفة لإجماع الصحابة) [5].

كما أنهم رجحوا حديث «أقل المهر عشرة دراهم» على حديث «زَوَّج رجلاً بخاتم من حديد»[6] رغم ضعفه، لموافقته قول عمر وعلي وجابر وعبد الله بن عمر.

---

(١) يرى ابن تيمية أن الإمام أحمد لم يرجح بعمل الخلفاء الأربعة (انظر: المسودة ١/ ٦١٤) وهذا محل نظر، فقد أجمع أتباعه على أنه يحتج بقول الصحابي مطلقاً، فكيف إذا وافق رأيه أحد الخبرين، وكان الموافق هو أحد الخلفاء الأربعة.

(٢) ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه ٥/ ١٠١.

(٣) سبق تخريجه، ص٢٤٧.

(٤) سبق تخريجه، ص٢٤٧.

(٥) الكاساني: بدائع الصنائع ١/ ١٤٦.

(٦) انظر: ص٢٥٧، من هذه الرسالة.

ونستطيع أن نمثل لهذا الوجه بالمسائل التالية:

١ - **تكبيرات العيد**: فقد روي في صلاة العيد: (أن تكبيراتها سبعاً في الأولى وخمساً في الثانية) [١]. وروي (أنها أربعاً كصلاة الجنازة) [٢].

وكنا قد رجحنا رواية السبع لاشتمالها على زيادة. وهنا ما يزيدها قوة وترجيحاً، أن الخلفاء الأربعة قد عملوا بها[٣].

يقول السبكي[٤]: (ولذلك قدمنا رواية من روى في تكبيرات العيدين سبعاً وخمساً على رواية من روى أربعاً، كالجنائز، لأن الأول قد عمل به أبو بكر وعمر).

أما الحنفية فرجحوا رواية الأربع لفقه ابن مسعود، دون أن يعتمدوا على المرجحات الخارجية.

٢ - **الوضوء مما مست النار**: جاء في أحد الخبرين: (توضؤوا مما مست النار)[٥].

وجاء في الخبر المعارض: (أنه ﷺ انتهس عظماً، وصلى ولم يتوضأ) [٦]. فقدم الحديث الثاني لموافقته فعل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، فلم يتوضؤوا مما مست النار[٧].

وقد مثل بعضهم (بغسل يوم الجمعه) على أنه للاختيار لموافقته فهم عمر وعثمان[٨].

---

(١) سبق تخريجه، ص٣٥١.

(٢) سبق تخريجه، ص٣٥١.

(٣) السبكي، الإبهاج ٣/ ٢٣٧، ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه ٥/ ١٠٠.

(٤) السبكي، الإبهاج ٣/ ٢٣٧.

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب الوضوء مما مست النار، حديث (٣٥٣، و٣٥٢)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط١، دار السلام، الرياض، ١٩٩٨م.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب من لم يتوضأ من لحم الشاة والسويق (٢٠٧). ومسلم في صحيحه، كتاب الحيض، باب نسخ مما مست النار (٣٥٤).

(٧) ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه ٥/ ١٠٠.

(٨) ذكر هذا المثال البرزنجي، واستدل به على ترجيح الإمام الشافعي أحد الخبرين بفهم عمر وعثمان، وقد أورد حديثاً يدل على الوجوب «غسل يوم الجمعه واجب على كل محتلم» وحديثاً آخر «من توضأ يوم الجمعه فبها ونعمت ومن اغتسل فالغسل أفضل» قال: رجح الامام الشافعي الحديث=

الوجه الثاني: ترجيح الخبر الموافق لعمل الأعلم:

ونعني بالأعلم، أي: الأعلم بالخبر ومضمونه، ويدخل في ذلك عمل السلف والأئمة وأهل المدينة، وزاد الحنفية: أهل الكوفة، لاجتماع الصحابة فيها.

فالآثار عن الصحابة والسلف والأخذ بها أولى من آراء المتأخرين وفتاويهم، وأن قربها إلى الصواب بحسب قرب أهلها من عصر الرسول ﷺ وكلما كان العهد بالرسول أقرب كان الصواب أغلب.

١ - **ترجيح الخبر الموافق لعمل أكثر السلف والأئمة**: وهذا الوجه يخص من جاء بعد الصحابة، وقد عبر بعض الأصوليين عنه بالموافق لعمل أكثر أهل السلف. وذلك يقتضي أن ما دون ذلك لا يحصل به الترجيح، فالترجيح يحصل بعمل أكثرهم لا معظمهم، لأن الأكثر يوفق للصواب مالا يوفق له الأقل. وكذا الموافق لعمل الأئمة الأربعة. وقال آخرون: لا يحصل الترجيح بهم. لأنه يجب تقليدهم[1].

= الثاني، وذلك لعدم عمل عثمان بذلك، ثم أورد نص كلام الشافعي في الرسالة: (فلما لم يترك عثمان الصلاة، ولما لم يأمره عمر بالخروج للغسل دل ذلك على أنهما قد علما أن أمر رسول الله بالغسل للاختيار، لا على أن لا يجزئ وغيره). (انظر: البرزنجي: التعارض والترجيح ٢/ ٢٣١). والصواب أن هذا لم يدخل في باب الترجيح، بل هو من أبواب التأويل، فإن الإمام الشافعي سلك مسلك التأويل، وصرف الوجوب في غسل الجمعة للاستحباب مستلهماً ذلك من فهم عثمان للحديث. وهذا هو الحق، فغسل الجمعه لا يجب ولا يشترط للصلاة، وإنما يصرف الوجوب للاجتماع والأخلاق، وإلا فالنص صريح قطعي لا يجوز صرفه عن ظاهره إلا بدليل. وهذا ما جزم به أحمد شاكر محقق كتاب الرسالة للامام الشافعي (انظر: الرسالة للإمام الشافعي، هامش ص ٣٤٠-٣٤١).

(١) يراجع: الرازي: المحصول ٥/ ٤٢١. الأسنوي: نهاية السول ٢/ ١٠٠٥، البدخشي: مناهج العقول ٣/ ٢٤٤، السبكي: الإبهاج ٣/ ٢٣٧، الزركشي: البحر المحيط ٦/ ١٧٨، المرداوي التحبير شرح التحرير ٨/ ٤٢١٦، الغزالي: المستصفى ٢/ ٦٤٤، الآمدي: الإحكام ص ٧٤٩.

وقد ذكر الإمام الرازي هذا الوجه دون أن يجزم به فقال[1]: (إذا عمل بأحدهما أكثر السلف ممن لا يجب تقليدهم. قال عيسى بن أبان: يجب ترجيحه. لأن الأكثر يوفق للصواب ما لا يوفق له الأقل. وقال آخرون: لا يحصل الترجيح، لأنه يجب تقليدهم).

ومنع الغزالي الترجيح بهذا الوجه لعدم الحجية في قول الأكثر. فقال[2]: (أن يعمل أحد الروايين بالخبر دون الآخر، أو يعمل بعض الأمة، أو بعض الأئمة بموجب أحد الخبرين، فلا يرجح به، إذ لا يجب تقليدهم، فالمعمول به واحد).

أما الآمدي فقد تبنى هذا الوجه وذكره بقوله[3]: (ما عمل بمقتضاه بعض الأمة يكون أغلب على الظن، فكان أولى).

والذي أراه: أنه لو ساغ الترجيح بقول بعض المجتهدين لا نسد باب الاجتهاد وأغلق بوجه البعض الآخر، وهذا ما تأباه مرونة شريعتنا.كما أنه لو رجحنا بعمل بعض المجتهدين أو أكثرهم لا يمنع أن يكون الصواب مع الأقل، وقد أكد الإمام أبي حنيفة أن من جاء بعد الصحابة لا يمنع عنه الخطأ. فقال: (إذا جاء - أي خبر- عن النبي ﷺ - فعلى الرأس والعين، وإذا جاء عن الصحابة نختار من قولهم، وإذا جاء عن التابعين زاحمناهم) [4].

٢- **ترجيح الخبر الموافق لعمل أهل المدينة على غيرهم**[5]: وقد حصل الخلاف بدءاً في حجية عمل أهل المدينة على النحو التالي[6]:

أ- فقال مالك: أن إجماع أهل المدينة حجة ملزمة لغيرهم، وهو مذهب الحنابلة. ذلك أن عملهم إذا قدم على السنة فأن يقدم على عمل غيرهم أولى.

---

(١) الرازي: المحصول ٥/ ٤٤٢.

(٢) الغزالي: المستصفى ٢/ ٦٤٤.

(٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ص ٧٤٩.

(٤) ابن القيم، أعلام الموقعين، ص٧٨٣.

(٥) وعمل أهل المدينة: هو اتفاق مجتهديها في العصور الثلاثة الأولى على أمر من الأمور، أي عصر الصحابة والتابعين وتابعي التابعين. (انظر: البغا: أثر الأدلة المختلف فيها ص ٤٢٧).

(٦) ابن القيم، أعلام الموقعين ص ٤٢٧ . البغا: أثر الأدلة المختلف فيها ص ٤٢٧.

ب- مذهب الجمهور: أنه ليس بحجة؛ لأن المساكن والبقاع لا تأثير لها في ترجيح الأقوال، وإنما التأثير لأهلها وسكانها. ومعلوم أن أصحاب رسول الله ﷺ شاهدوا التنزيل، وقد انتقل أكثرهم عن المدينة، وتفرقوا في الأمصار، وصاروا إلى البصرة والكوفة والشام، فكيف يكون عمل من بقي بالمدينة معتبراً، ولا يكون عمل من فارق جدرانها معتبراً؟

وما يهمنا هنا، هل يتقوى أحد الخبرين بعملهم أم لا؟

الصحيح أنه يرجح الخبر بما وافق عمل أهل المدينة وإن لم يكن عملهم حجة عند البعض. ولكن الخبر يتقوى بهم. لأن أهل المدينة أعرف وأعلم من غيرهم بالخبر، والظاهر بقاؤهم على ما أسلموا عليه وأنه ناسخ، لأن الرسول ﷺ مات بينهم.

وذكر البعض أنه لا يرجح بذلك[1].

فالذين لا يحتجون بعمل أهل المدينة، أخذوا برأيهم كمرجّح، لاعلى أنه حجة. فإن كان لا يصلح حجة، فإنه يصلح مرجحاً. كون أهلها أعرف بالأحكام وهم يسكنون مهبط الوحي، وأن المدينة تنفي شرارها، كما ينفي الكير خبث الحديد[2].

يقول الإمام الغزالي[3]: (أن يكون أحدهما على وفق عمل أهل المدينة، فهو أقوى، لأن ما رآه مالك - رحمه الله - إجماعاً، إن لم يصلح حجة فيصلح للترجيح، لأن المدينة دار الهجرة، ومهبط الوحي الناسخ، فيبعد أن ينطوي عليهم).

ويمثل لهذا الوجه ما يلي:

١- **مسألة نكاح المحرم**: فقد رجح أحمد حديث (لا يَـنْكِحُ المحرم ولا يُـنْكَح)[4]. على حديث (نكاح الرسول ﷺ لميمونة وهو محرم)[5]. لموافقته عمل أهل المدينة. وقال: ما

---

(١) انظر: ابن عقيل: الواضح في أصول الفقه ٥/ ١٠١، ابن تيمية: المسودة ١/ ٦١٢. المرداوي: التحبير شرح التحرير ٨/ ٤٢٠٩،

(٢) الأنصاري، فواتح الرحموت ٢/ ٣٨٨.

(٣) الغزالي: المستصفى ٢/ ٦٤٠.

(٤) سبق تخريجه، ص٢١٣.

(٥) سبق تخريجه، ص٢١٣.

رووه ثم عملوا به أصح ما يكون[1]. وهو قول الجمهور خلافاً للحنفية الذين أجازوا نكاح المحرم مرجحين بفقه الراوي وتقديم المثبت على النافي كما مرّ سابقاً.

٢- **تثنية الأذان وإفراد الإقامة:** فقد جاء في أحد الخبرين: (أن رسول الله ﷺ أمر بلالاً أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة) [2].

وورد ما يعارض ذلك: (أنه كان يثني الإقامة) [3].

فرجح الجمهور عدا الحنفية الحديث الأول لموافقته عمل أهل المدينة[4]. وقد كان لهم مرجحات أخرى[5].

٣- **ويمثل لذلك بتكبيرات العيد:** فقد وافق عمل أهل المدينة خبر «تكبيرات العيد سبعاً في الأولى، وخمساً في الثانية». وعليه فإن هذا الخبر يرجح على خبر «تكبيرات العيد أربعاً»[6].

٤- **المقدار المحرم من الرضاع:** فقد وردت في ذلك أخبار متباينة المقدار. فقيل: (خمس رضعات) [7]. وقيل: (لا تحرم المصة ولا المصتان)[8]. وقيل: قليلة وكثيرة سواء لأنه «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»[9] و«ما حرمته الولادة يحرم بالرضاع»[10]، لكن ما وافق عمل أهل المدينة الخبر المتضمن أن قليل الرضاعة وكثيرة محرم.

---

(١) المرداوي: التحبير شرح التحرير ٨/ ٤٢٠٩.
(٢) سبق تخريجه، ص٣٣٢.
(٣) سبق تخريجه، ص٣٣١.
(٤) ابن عقيل: الواضح في أصول الفقه ٥/ ١٠١.
(٥) يراجع ما تقدم ص٣٣٢ من الرسالة.
(٦) انظر ص٣٥١-٣٥٢ من الرسالة
(٧) سبق تخريجه، ص١٧٦.
(٨) سبق تخريجه، ص١٧٦.
(٩) سبق تخريجه، ص١٧٧.
(١٠) سبق تخريجه، ص١٧٧.

فبعد أن ساق الامام مالك أحاديث الخمس رضعات قال: (وليس على هذا العمل)[1]. أي ليس على هذا عمل أهل المدينة، فيكون عملهم أنه قليله وكثيره سواء، وهو ما رجحه الحنفية لاشتهار الرويات وعمومها وليس لاعتضادها بالدليل الخارجي.

٥- وزاد بعض العلماء: ترجيح الخبر الموافق لعمل توراثه أهل الحرمين[2].

٦- رجح الحنفية الخبر الموافق لعمل أهل الكوفة إلى زمن أبي حنيفة قبل ظهور البدع.

وأرادوا بذلك ما كان زمن الخلفاء ومن بعدهم. واعترض على هذا الترجيح: بأن الأماكن لا تأثير لها في زيادة الظنون، فلا فرق بين مكان ومكان، وإنما النظر إلى ساكني المكان[3].

---

(١) مالك، الموطأ، كتاب الرضاع، باب ما جاء في الرضاعة ص ٥٠٥.

(٢) ابن تيمية، المسودة ١/ ٦٠٤.

(٣) المرداوي: التحبير شرح التحرير ٨/ ٤٢١١، ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه ٥/ ١٠١.

المبحث الثالث

ترجيح الخبر المؤيد بالقرائن

قد يصحب الخبر قرائن تتعلق بزمان وروده، كالمدني أو الخبر المتأخر عن الآخر، أو تأخر إسلام الراوي، أو ما لا يتطرق إليه النسخ، أو ما دل على علو شأن النبي ﷺ أو تضمنه صيغة التشديد.

كما قد يصحب الخبر قرائن دالة على حسن اهتمام الراوي بالحديث، كأن يذكر سبب ورود الخبر، أو يفسر روايته، أو يضمن الخبر زيادة مقبولة، أو أن الثقات لم ينكروا روايته.

المطلب الأول

ترجيح الخبر المقترن به أمارات التأخر

ويتعلق بهذا الوجه ما يلي:

١ - يرجح الخبر المؤرخ بتاريخ مضيق[1]. **على الخبر المطلق عن التاريخ**: فإذا تعارض خبران وكان أحدهما مؤرخ بتاريخ مضيق، والآخر مطلق عن التاريخ فإنه يرجح ما كان مضيقاً على ما كان مطلقاً، لأن المضيق اقترن به ظهور التأخر عن الآخر[2].

يقول الآمدي[3]: (وكذلك إذا كانت رواية أحدهما مؤرخة بتاريخ مضيق دون الآخر، فاحتمال تقدُّم غير المؤرخة يكون أغلب) أي: أن غير المؤرخة غالباً ما تكون تقدمت في التاريخ على الأخرى.

---

(١) أي ورد في آخر حياته ﷺ (انظر: الأسنوي: نهاية السول ٢/ ٩٩٦).

(٢) يراجع في ذلك: الآمدي: الإحكام ص ٧٥٢، ابن الحاجب: مختصر المنتهى الأصولي ٣/ ٦٦٩، الإيجي: شرح مختصر المنتهى الأصولي ٣/ ٦٦٩. المرداوي: التحبير شرح التحرير ٨/ ٤٢٢٤، الأسنوي: نهاية السول ٢/ ٩٩٦، البدخشي: مناهج العقول ٣/ ٢٣٦.

(٣) الآمدي، الإحكام في أصول الإحكام ص ٧٥٢.

لذلك عبر الأسنوي عن هذا بقوله[1]: (يرجح الخبر المؤرخ بتاريخ مضيق، أي: وارد في آخر عمره ﷺ على الخبر المطلق؛ لأنه أظهر تأخراً).

ومثل لهذا الوجه بإمامه القاعد[2]. فروي عنه ﷺ في مرض موته أنه خرج وصلى بالناس قاعداً وهم قيام) [3].

فهذا الخبر يرجح على ما روي عنه أنه قال: (إذا صلى الإمام قاعداً فصلوا قعوداً أجمعين)[4]. لأن الأول ورد في آخر عهده ﷺ وهو يجيز اقتداء القائم بالقاعد.

قال إمام الحرمين[5]: (ولكن الشافعي تعلق بجلوس النبي - صلى الله علية وسلم - في مرض موته، والمقتدون به قيام وراءه. فكان هذا من أواخر أفعاله والحديث الذي رويناه مطلق، فيغلب على الظن أنه كان في حال صحته).

وقد سبق بيان وتفصيل لآراء العلماء في ذلك.

ومن هذا القبيل ما جاء في **أخبار الدباغ**. [6].

فقد ورد (أيما إهاب دبغ فقد طهر) [7]. فتعارض هذا مع رواية ابن عكيم الجهني (ورد علينا كتاب النبي ﷺ قبل موته بشهر لا تنتفعوا من الميته بإهاب ولا عصب) [8].

إن أحاديث الدباغ مطلقه غير مقيده بتاريخ. فالغالب على الظن جريانها قبل تاريخ رواية ابن عكيم.

---

(١) الأسنوي: نهاية الرسول ٢/ ٩٩٦.

(٢) البدخشي: مناهج العقول ٣/ ٢٣٦، الأسنوي: نهاية السول ٢/ ٩٩٦.

(٣) سبق تخريجه، ص٣٥٥.

(٤) سبق تخريجه، ص٣٥٤.

(٥) الجويني، البرهان في أصول الفقه ٢/ ١٨٣.

(٦) يراجع ما تقدم ص ٣٥٣-٣٥٤ من هذه الرسالة.

(٧) سبق تخريجه، ص٣٥٣.

(٨) سبق تخريجه، ص٣٥٣

والأصل في ترجيح ذلك رواية ابن عكيم لأنها وردت في آخر عهده ﷺ ولكن هذه الرواية كانت مضطربة وعوملت معاملة المراسيل عند الإمام الشافعي.

يقول إمام الحرمين[1]: (ولكن الشافعي رد حديث عبد الله بن عكيم، لأنه كان محالاً على الكتاب، وناقل الكتاب مجهول، ليس بمذكور فالتحق الحديث بالمرسلات).

إلا أن هذا المثال يصلح استدلالاً عند البعض كالحنابلة، وقد تقدمت آراؤهم[2].

٢- كما يلحق بهذا ترجيح المطلق عن التاريخ على متقدمه، لاحتمال ورود المطلق في آخر العهد[3]: يقول الأسنوي[4]: (الخبر المروي مطلقاً - أي: من غير تاريخ - يكون راجحاً على الخبر المؤرخ بتاريخ متقدم؛ لأن المطلق أشبه بالمتأخر).

٣- ويلحق بهذا أيضاً: ترجيح الخبر الذي لا يقبل النسخ أو لا يتطرق ظن النسخ إليه على الآخر. لقلة تطرق الأسباب الموهية إليه[5]. فيكون أقوى من الآخر[6]: يقول إمام الحرمين[7]: (وتطرق إلى أحدهما إمكان النسخ... فالوجه التمسك بالخبر الذي لا يتطرق إليه ظن النسخ.. وهذا أولى من تعطيل الحكم وتعرية الواقعة عن موجب الشرع).

ويمثل لهذا بما جاء في مسألة مس الذكر.

فقد روى أبو هريرة: (من مس ذكره فليتوضأ)[8].

وروى قيس بن طلق: (هل هو إلا بضعة منك)[9].

---

(١) الجويني، البرهان في أصول الفقه ٢/ ١٨٣-١٨٤.

(٢) يراجع ما تقدم ص٣٥٣-٣٥٤ من هذه الرسالة.

(٣) البدخشي، مناهج العقول ٣/ ٢٣٦.

(٤) الأسنوي، نهاية السول ٢/ ٩٩٦.

(٥) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ص ٧٥١.

(٦) المرداوي، التحبير شرح التحرير ٨/ ٤٢١٩.

(٧) الجويني، البرهان في أصول الفقه ٢/ ١٨٤.

(٨) سبق تخريجه، ص٢٤٧.

(٩) سبق تخريجه، ص٢٤٧.

فقال الإمام الشافعي: (قيس بن طلق راوي حديث الخصم، هو ممن تقدم إسلامه، وأبو هريرة ممن روى أحاديثنا وكان إسلامه بعد الهجرة بست سنين، فرأينا إمكان تطرق النسخ إلى ما رواه قيس) [1].

٤ - **ترجيح خبر متأخر الإسلام على غيره**: فالغالب أن ما رواه عن النبي ﷺ بعد إسلامه. فروايته أولى، لأن رواية الآخر يحتمل أن تكون قبل إسلام المتأخر، ويحتمل أن تكون بعد إسلامه، فكان تأخير ما رواه متأخر الإسلام أغلب على الظن [2].

يقول الأسنوي [3]: (... وعلم أن أحدهما تحمل الحديث بعد إسلامه، فإن خبره راجح على الخبر الذي لا يعلم هل تحمله الآخر في حال إسلامه، أم في حال كفره).

وفي معنى هذا: أن يعلم أن موت متقدم الإسلام كان متقدماً على إسلام المتأخر [4]، ومما يؤكد لنا أن تأخر الاسلام مرجح خارجي، لأن النظر فيه لتأخر الخبر، وتقدمه، ولا دخل لثبات القدم في الإسلام فيه. وحينئذ يكون تأخر الإسلام، وتقدمه خارجان فيعمل بالمتأخر لظهوره في المطلوب. وهذا ما رآه وأكده الشيخ الشربيني [5].

وهذا الذي جعل الشافعي يتمسك برواية أبي هريرة ويقدمها على رواية قيس ابن طلق. لأن أبا هريرة أسلم بعد الهجرة بست سنين، وطلق تقدم إسلامه. فتطرق إمكان النسخ إليه [6].

---

(١) الجويني، البرهان في أصول الفقه ٢/ ١٨٣.

(٢) الآمدي، الإحكام ص ٧٥٢، ابن الحاجب، المختصر مع شرح العضد ٣/ ٦٦٩، البدخشي، مناهج العقول ٣/ ٢٣٣.

(٣) الأسنوي، نهاية السول ٢/ ٩٩٦-٩٩٧.

(٤) الآمدي، الإحكام ص٧٥٢، ابن الحاجب، المختصر مع شرح العضد ٣/ ٦٦٩، البدخشي، مناهج العقول ٣/ ٢٣٣.

(٥) الشربيني، تقريرات الشيخ الشربيني على متن جمع الجوامع، بهوامش حاشية العطار على شرح المحلي ٢/ ٤٠٩.

(٦) الجويني، البرهان في أصول الفقه ٢/ ١٨٣. بتصرف.

٥- يرجح الخبر الذي دل على علو شأن الرسول ﷺ على غيره: لأن علو شأنه وإظهار دينه على الأديان كلها كان في آخر أمره[(١)].

يقول الآمدي[(٢)]: (أن يكون قد اقترن بأحد الخبرين ما يدل على تأخيره عن الآخر، كالخبر الذي ظهر بعد استظهار النبي ﷺ وقوة شوكته، بخلاف الآخر، فالظاهر بعد قوة النبي ﷺ أولى، لأن احتمال ظهور مقابله قبل قوة الشوكة أكثر من احتمال وقوع ما ظهر بعد قوة الشوكة، فكان تأخيره أغلب على الظن فكان أولى).

٦- ويرجح الخبر المتضمن التشديد على الخبر المتضمن التخفيف: لأن الغالب منه ﷺ، أنه ما كان يشدد إلا بحسب علو شأنه واستيلائه وقهره. ولهذا أوجب العبادات شيئاً فشيئاً، فكان المتضمن التشديد متأخر، والمنهج المتبع في الترجيح أن المتأخر أو ما غلب على الظن تأخره يرجح على المقدم[(٣)].

ونستطيع أن **نمثل** لهذا: بترجيح الخبر الموجب **جلد الزاني** ثم رجمه (الثيب بالثيب جلد مائة والرجم بالحجارة)[(٤)]. على الأخبار الدالة على الرجم فقط (وقد رجم رسول الله ﷺ (ما عزاً والغامدية وغيرهما من غير جلد)[(٥)].

فالخبر الأول يشتمل على غلظة وشدة توافق الغاية من إبقاع العقوبة في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأۡخُذۡكُم بِهِمَا رَأۡفَةٞ فِي دِينِ ٱللَّهِ﴾ [النور:٢].

(١) البدخشي، مناهج العقول ٣/ ٢٣٥.
(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ص ٧٥١.
(٣) يراجع في ذلك: الآمدي: الإحكام ص ٧٥٢، البدخشي: مناهج العقول ٣/ ٢٣٥، ابن الحاجب: مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٣/ ٦٦٩. المرداوي: التحبير شرح التحرير ٨/ ٤٢٢٥.
(٤) سبق تخريجه، ص٣٧٧.
(٥) سبق تخريجه، ص٣٧٧.

المطلب الثاني
ترجيح الخبر المقترن به علامات الاهتمام

قد يقترن بالخبر ما يدل على الاهتمام به: كأن يذكر الراوي سبب وروده، أو يقترن بالرواية تفسير الراواي لها بقوله أو بفعله، أو قد يضمن الخبر زيادة لم ينكرها الثقات. وهذه أهم الوجوه المندرجة تحت هذا المسلك.

١- يرجح الخبر الذي ذكر الراوي سبب وروده على الخبر الذي لم يذكر فيه سبب الورود: لأن ذكر سبب الورود يدل على المعرفة بذلك الحكم وشدة الاعتناء والاهتمام به[١].

جاء في شرح مختصر ابن الحاجب: (ما ذكر فيه سبب ورود النص يرجح على غيره لأنه يدل على زيادة اهتمامه)[٢].

كما يلحق بهذا الوجه: حسن سياق الرواية، لأن ذلك يشعر بزيادة اهتمام واعتناء الراوي بروايته، ومعرفته بأحكامها[٣]. كما رجح العلماء رواية جابر في وصف حجة النبي ﷺ على غيرها[٤].

٢- يرجح الخبر المتضمن تفسيراً من الراوي بفعله أو قوله على الخبر الذي لا يتضمن ذلك: لأن اقتران الرواية بتفسير الراوي يدل على زيادة علمه بها[٥].

يقول الآمدي[٦]: (أن يقترن بأحد الخبرين تفسير الراوي بفعله أو قوله، فإنه يكون مرجحاً على ما ليس كذلك، لان الراوي للخبر يكون أعرف وأعلم بما رواه).

---

(١) يراجع في ذلك: الآمدي: الإحكام ص ٧٥١، منلا خسروا: مرآة الأصول ٢/ ٣٨٣، البدخشي: مناهج العقول ٣/ ٢٣٣، ابن الحاجب: مختصر المنتهى الأصولي ٣/ ٦٦٩. المرداوي: التحبير شرح التحرير ٨/ ٤٢٢٤.

(٢) الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي ٣/ ٦٦٩.

(٣) ابن تيمية، المسودة ١/ ٦٠١، المرداوي: التحبير شرح التحرير ٨/ ٤٢٢٤.

(٤) يراجع ما تقدم في ذلك ص ٢٩٧-٢٩٩ من هذه الرسالة.

(٥) يراجع في ذلك: الآمدي: الإحكام ص ٧٥٢، ابن الحاجب: مختصر المنتهى الأصولي.٣/ ٦٦٩، المرداوي: التحبير في شرح التحرير ٨/ ٤٢٢٥، البدخشي: مناهج العقول ٣/ ٢٣٥.

(٦) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ص ٧٥١.

أي أن شدة اعتنائه بالخبر دعته لفهمه وعلمه به، فلما تحقق ذلك فسره.

ومثل لذلك بصيام يوم الشك:

حيث جاء فيه: (من صام اليوم الذي يشك فيه فقد عصا أبا القاسم)[1]. وجاء أيضاً: (فإن غم عليكم فاقدروا له)[2]. ففسر ابن عمر لفظ (فاقدروا له) بعلمه فإنه كان يتراءى الهلال، فإن كانت السماء ذات غيم أصبح صائماً، وإن كانت مصحية أصبح مفطراً، فكان الإمام أحمد يرجع في صوم يوم شك بالغيم إلى تفسير ابن عمر[3].

وما يهمنا في زمننا هل يُغُّم الهلال، وإن غم في بلد هل يلزمنا أن نعتبر رؤية غيرنا؟

القصة بدأت قديماً، وكان لهم عذرهم في ذلك، فتعدد المطالع بين البلدان الاسلامية، كان الواقع يفرض ذلك، فوسائل الاتصال لم تكن ميسرة حتى تثبت الرؤية مرة واحدة في العالم الاسلامي الممتد شرقاً وغرباً. شمالاً وجنوباً. أما في العصر الحديث فالإتصالات السريعة الدقيقة تنقل الحدث لحظة وقوعة، وقد اختلف ذلك السبب الذي يتذرع به أصحاب اختلاف المطالع[4].

وقد أكد بعض المعاصرين[5]: أن بلاد المسلمين كلها مشتركة في أجزاء من الليل تمكنها من الصيام عند ثبوت الرؤيا والتبليغ بها برقياً أو هاتفياً. لأن أقصى مدة بين مطلع القمر في أقصى بلد إسلامي وبين مطلعه في أقصى بلد اسلامي آخر هو نحو تسع ساعات وهذا الرأي موافق لما قاله الجمهور قديماً: إذا رأى أهل بلد الهلال لزم جميع البلدان

---

(١) سبق تخريجة، ص٣٦٢.

(٢) سبق تخريجة، ص٤٠٤.

(٣) ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه ٥/ ١٠٣. وانظر ص٤٠٤.

(٤) هو رأي علماء رابطة العالم الاسلامي، وقالوا: إن اختلاف المطالع هو المعتبر، وأنه لا حاجة للدعوة إلى توحيد الأهلة لأن توحيدها لا يكفل وحدة المسلمين، وتركوا إثبات الأهلة لدور القضاء والإفتاء في الدول. وهذا ما أكده أيضاً الدكتور المرزوقي الأمين العام للمجمع الفقهي الاسلامي، واعتبر اتحاد الرؤيا مخالف للشرع والعقل (انظر: مجلة هدي الاسلام، بحث بعنوان قضايا رمضانية، بداية الشهر ونهايته، للأستاذ زياد أحمد سلامة، العدد الثامن أيلول ٢٠٠٨، عمان.مج ٥٢ ص٦٢).

(٥) الزحيلي في الفقه الإسلامي وأدلته ط٣ ، دارالفكر، دمشق، ١٩٨٩، ج٢/ ٦١٠.

الصيام. وموافق لرأي الشافعي في البلاد القريبة: وإذا رؤي الهلال ببلد لزم حكمه البلد القريب لا البعيد[1]. ومما يجب فهمه في تفسير: (فاقدروا له) أي بأية وسيلة إثبات أو تحري، فإن أجهزة الرصد الحديثة الخاصة بعلماء الفلك عالية الدقة، تكشف عن تخلق القمر لأكثر من خمسين سنة قادمة، وعن حدوث الخسوف والكسوف في السنة واليوم والساعة والثانية. وبعد هذه الدقة هل لنا أن نرمي بهذه العلوم القطعية عرض الحائط ونعتمد على ظاهر نصوص ظنية، أو اجتهادات صحابي غير قطعية؟.

٣- ويرجح الخبر المتضمن زيادة مقبولة عند الثقات: أي المشتمل على زيادة لا توجد في الخبر الآخر، فإنه يرجح على غيره[2].

ويمثل لهذا: بالزيادة التي تضمنها خبر جلد الزاني، حيث جاء فيه: (خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام) [3].

فقدم هذا الخبر على باقي الأخبار التي نصت على وجوب الجلد فقط، يقول الآمدي[4]: (فموجب الجلد والتغريب يقدم على موجب الجلد فقط ويكون أولى، لأن العمل بالزيادة غير موجب لإبطال منطوق الآخر فيما يدل عليه، وجوب الجلد.. ولأن

---

(١) مجلة هدي الاسلام مجلد ٥٢ ص ٦٢.

(٢) الجويني: البرهان في أصول الفقه ١/ ٢٥٥.

(٣) سبق تخريجه. ص ٣٧٧، وهناك حديث آخر طويل يؤيد الزيادة المذكورة عن أبي هريرة وزيد بن خالد الجهني قالا: إن رجلاً من الأعراب أتى النبي ﷺ وقال: يا رسول الله أنشدك الله إلا قضيت لي بكتاب الله، فقال الخصم. وهو أفقه منه: نعم، اقض بيننا بكتاب الله، وائذن لي أن أتكلم فقال له النبي ﷺ: (قل) قال: إن ابني كان عسيفاً على هذا فزنى بامرأته، وإني أخبرت أن على ابني الرجم، فافتديته بمائة شاة ووليدة، فسألت أهل العلم فأخبروني أنما على ابني جلد مائة وتغريب عام، وأن على امرأة هذا الرجم، فقال ﷺ: (والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله: أما الوليدة والغنم فرد عليك، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام، واغد يا أنيس على امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها) فغدا عليها أنيس فاعترفت، فأمر النبي ﷺ بها فرجمت. أخرجه البخاري (٢٧٢٥) ومسلم (١٦٩٨).

(٤) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ص ٧٤٨.

دلالة الموجب للجلد على نفي الزيادة غير مأخوذ من منطوق اللفظ، ووجوب الزيادة مأخوذة من منطوق اللفظ، ومخالفة ما ليس بمنطوق أولى من العكس).

وقد أخذ بهذه الزيادة مالك والشافعي. قال الشافعي: لا بد من التغريب مع الجلد لكل زان ذكراً أو أنثى، حراً كان أو عبداً. وقال مالك: يغرب الرجل ولا تغرب المرأة، ولا يغرب العبيد، أما أبو حنيفة وأصحابة: فقالوا: لا تغريب أصلاً لعموم كتاب الله، وأن الزيادة في أخبار الآحاد لا تنسخ القرآن[١].

وأرى ترجيح خبر الجلد مع التغريب لاشتماله على زيادة تفيد العلم، ولا شك أن للتغريب حكمة اجتماعية. وذلك حتى ينسى الناس جريمة الزاني وعقوبته، ويبعد عن جو الخزي والعار والذل، فربما يعود بعد مرور عام التغريب، وقد نسوا الناس جريمته، فلا يعيَّر بها، ويعيش في موطنه بكرامة الإنسان الطاهر، هذا بالنسبة للرجل، أما المرأة، فنرجِّح ما رجحه مالك من عدم تغريبها، لأن ذلك يؤدي إلى فساد المرأة الزانية لا إلى علاجها، وهو ما أيده الشيخ أبو زهرة واكتفى بحبسها في البيت[٢].

كما يلحق بهذا ترجيح الخبر الذي لم ينكر الثقات روايته، فإنه يكون أرجح مما أنكره الثقات[٣].

المطلب الثالث

ترجيح الخبر المقترن به السلامة من القدح للنبي ﷺ وأصحابه

١- يرجح الخبر الذي لا يوجب تخطئة النبي ﷺ على الذي يوجب تخطئته: لأنه اللائق به وبحاله ﷺ[٤].

---

(١) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ٢/ ٥٩٦.

(٢) أبو زهرة، محمد، العقوبة، مطبعة دار الفكر العربي ص ٩٨.

(٣) ابن تيمية، المسودة ٦٠١.

(٤) المرداوي، التحبير شرح التحرير ٨/ ٤٢٢١-٤٢٢٢، ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه ٥/ ٩٠.

ومُثِّل لذلك بامتناعه ﷺ عن الصلاة على الميت حتى يقضى دينه. فقال علي ﷺ: (هما علي)[1]. نحمل أن هذا الضمان من علي عن الميت (ابتداءً) لحظة الصلاة. وأن النبي ﷺ امتنع من الصلاة عليه) وكان وقت الامتناع مصيباً في امتناعه. فقدم هذا على غيره من الأخبار من أن الضمان من علي سابقاً[2].

٢- **يرجح الخبر الذي لا يستلزم نقص صحابي على غيره**: أي أن يكون أحد الخبرين يستلزم نقص صحابي وتقليل شأنه ومنصبه. أو يقدح في عدالتهم[3] والآخر ينفي ذلك.

يقول الإمام الغزالي[4]: (أن يكون أحد الخبرين يوجب غضاً من منصب الصحابة فيكون أضعف) كما روى بعض الصحابة أمر النبي ﷺ (بإعادة الوضوء عند القهقهة)[5].

---

(١) أخرجه الدار قطني في سننه، كتاب البيوع، حديث (١٩٤). وهو جزء من حديث طويل مفاده: (كان ﷺ إذا أتى بالجنازة لم يسأل عن شيء من عمل الرجل، ويسأل عن دينه، فإن قيل عليه دين كف عن الصلاة عليه، وإن قيل ليس عليه دين يصلي عليه، فأتي بجنازة، فلما قام ليكبر سأل الصحابة: هل على صاحبكم دين؟ قالوا: ديناربن، فعدل رسول الله عنه، وقال: صلوا على صاحبكم، فقال علي: هما علي يا رسول الله. بريء منهما، فتقدم رسول الله فصلى عليه) وورد في أحاديث أخرى أن الضامن كان أبو قتادة، (قال أبو قتادة: علي دينه يا رسول الله فصلى عليه) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الكفالة، باب من تكفل عن ميت ديناً (٢٥٩٥)، والترمذي في جامعه، كتاب الجنائز، باب ما جاء في الصلاة على المديون (١٠٦٩).

(٢) المرداوي، التحبير شرح التحرير ٨/ ٤٢٢٢، ابن عقيل: الواضح ٥/ ٩٠. وللاستزادة يراجع ابن القيم أعلام الموقعين، ص٤٧٩.

(٣) الآمدي، الإحكام ص ٧٥١، المرداوي، التحبير شرح التحرير ٨/ ٤٢٢٠، الغزالي، المستصفى ٢/ ٦٤٢.

(٤) الغزالي، المستصفى ٢/ ٦٤٢.

(٥) سبق تخريجة ص٣٣٥، وهو جزء من حديث أبي موسى، قال: بينما النبي ﷺ يصلي بالناس، إذ دخل رجل فتردى في حفرة، وكان في بصره ضرر، فضحك كثير من القوم وهم في الصلاة، فأمر رسول الله من ضحك أن يعيد الوضوء والصلاة.

فخبرنا وهو قوله: (وكان يأمرنا إذا كنا مسافرين أن لا ننزع خفافنا إلا من جنابة لا من بول أو غائط أو نوم)[1] وليس فيه القهقهة. فهو أولى من خبرهم)

فخبر: (إعادة الوضوء والصلاة بالقهقهة) يخالف غيره. فالذي لا يستلزم ذلك أولى لكونه أقرب إلى الظاهر الموافق لحال الصحابة من وصف الله سبحانه وتعالى لهم بالعدالة[2].

إذ لا يظن بصحابة رسول الله المعدَّلين من الله الضحك في الصلاة وفي مسجد رسول الله وخلف رسول الله ﷺ.

تعارض وجوه الترجيح:

فكما أن الدليلين يتعارضان أصلاً، ويلجأ للترجيح بينهما، فإنهما يتعارضان أيضاً في وجوه الترجيح. بمعنى أن يوجد لأحد المتعارضين ترجيح ويوجد في الآخر ترجيح آخر. فإذا وجد ترجيحان متعارضان أيهما يكون أولى بالتقديم والعمل؟

نبَّه الأصوليون في حديثهم عن وجوه الترجيح، بأنها كثيرة، وقد تتعارض، وأن ما ذكره البعض غاب عن الآخر، ولكن الفصل في ذلك هو غلبة ظن المجتهد، ولا يدركه إلا بالتأمل والبحث.

يقول الإمام الرازي[3]: (واعلم أن بعض ما يرجح به الخبر قد يكون أقوى من بعض، فينبغي إذا استوى الخبران في كمية وجوه الترجيح: أن تعتبر الكيفية، فإن كان أحد الجانبين أقوى كيفية: وجب العمل به، والكلام في قوة (كثير) من وجوه الترجيحات - طريقه الاجتهاد).

فعلم أن وجوه الترجيح كثيرة وحاصلها أن ما كان أكثر إفادة للظن فهو راجح، فإن وقع التعارض في بعض هذه المرجحات، فعلى المجتهد أن يرجح بين ما تعارض منها[4].

---

(١) سبق تخريجة، ص٣١٩.

(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ص ٧٥١.

(٣) الرازي، المحصول ٥/ ١٤٣.

(٤) الزركشي، البحر المحيط ٦/ ١٥٩، الشوكاني: إرشاد الفحول ص ٢٧٨.

يقول الشوكاني[1]: (واعلم أن المرْجِع في مثل هذه الترجيحات هو نظر المجتهد المطلق، فيقدم ما كان عنده أرجح على غيره إذا تعارضت).

والملاحظ أن الأصوليين لم يبسطوا كلامهم ولم يفصلوه عن تعارض وجوه الترجيح، ولكنهم اكتفوا بالإشارة إليه، ولعل السبب في ذلك - كما أسلفت - أنهم تركوا ذلك لغلبة ظن المجتهد، لأن الوجوه كثيرة، وبعضها يقوى على بعض.

وأرى أن الفيصل في التخلص من وجوه التراجيح المتعارضة هو المرجحات الخارجية، لأن معظم المرجحات الخارجة هي بأصلها وليدة السند أو المتن أو الحكم.

فلو تساوى وجهان إسناداً ومتناً ومدلولاً. رجع إلى المرجحات الخارجية. وإن لم يوجد مرجح خارجي وتعارضا من كل وجه، هل يخيِّر المجتهد في العمل بأحدهما، أو يطرحها ويرجع إلى دليل آخر إن وجد أو إلى البراءة الأصلية؟

قال ابن دقيق العيد: (هذه المسألة من مشكلات الأصول، والمختار عند المتأخرين الوقف إلا بترجيح يقوم على أحد اللفظين بالنسبة إلى الآخر. كالترجيح بكثرة الرواة وسائر الأمور الخارجة عن مدلول العموم، وقيل ينظر فيهما، فإن دخل أحدهما تخصيص مجمع عليه فهو أولى بالتخصيص. وكذلك إذا كان أحدهما مقصوداً بالعموم رجح على ما كان عموماً اتفاقاً.. قال الزركشي: وهذا هو اللائق بتصرف الشافعي في أحاديث النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة، فإنه لما دخلها التخصيص بالإجماع في صلاة الجنازة ضعفت دلالتها، فتقدم عليها أحاديث المقضية وتحية المسجد وغيرها)[2].

وسأبين فيما يلي أمثلة تثبت ما ذكرناه، من أن وجوه الترجيح قد تتعارض، ولكن قد يعضد أحدهما وجوه أخرى، فتزداد قوة لقوتها، فتترجح عن معارضها.

---

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول ص ٢٧٨.

(٢) الشوكاني، إرشاد الفحول ص ٢٨٠.

١ - **تعارض فقه الراوي مع مباشرة الراوي للواقعة:** فقد رجح البعض (الحنفية) حديث ابن عباس - في نكاح ميمونة - لفقهه. ورجح (الجمهور) حديث أبي رافع لمباشرته للواقعة. وكلا الترجيحين خاصين بالسند.

فزاد الحنفية وجهاً خاصاً بالحكم للتخلص من هذا التعارض. فقدموا المثبت حديث ابن عباس على النافي.

لكن يزداد أبو رافع كونه مباشراً بالضبط عن ابن عباس، فحينئذ تعود المعارضة بين الوجهين من جديد.

فقال الحنفية: (فتعين مخلصاً: فيجب أن يكون قول ميمونة: تزوجني مجازاً عن الدخول بعلاقة السببية بينهما، إذ هو حقيقة في العقد مجاز في الوطء جمعاً بين الحديثين بقدر الإمكان) [١].

ثم عارض هذا الوجه وجه آخر للجمهور. فتعاضدت وجوه الترجيح عندهم. وقالوا: إن صاحبة القصة - ميمونة - وافقت - روايتها رواية أبي رافع. فزاد الخبر يقيناً على هذا ابن عباس. وهذا ما نراه [٢] - والله تعالى أعلم -.

٢ - **تعارض علو الإسناد مع فقه الراوي:** رجح الجمهور بعلو الإسناد في مسألة رفع اليدين عند التكبير، وعند الركوع بينما رجح الحنفية عدم الرفع بفقه الراوي.

قال أبو حنيفة: كان حماد أفقه من الزهري، وكان إبراهيم أفقه من سالم، وعلقمه ليس دون ابن عمر في الفقه، وإن كان لابن عمر صحبته وله فضل صحبته، وللأسود فضل كثير، وعبد الله عبدالله.

بينما اعتمد الجمهور علو الإسناد، وهو ما أخذ به الأوزاعي وقاله لأبي حنيفة: أحدثك عن الزهري عن سالم عن أبيه، وتقول: حدثني حماد عن إبراهيم.

---

(١) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير ٣/ ٣٢.

(٢) يراجع في ذلك ما تقدم ص ٢١٢-٢١٣.

ولا شك أن علو الإسناد أقوى من فقه الراوي، لأنه كلما قلت سلسلة الرواة، كان احتمال الغلط أبعد، وقد كان الحفاظ يطلبون ذلك ويسافرون لأجله ويفخرون به. ثم إن الزهري وسالماً ليسا أقل فقهاً من حماد وإبراهيم وعلقمة، فالزهري من كبار التابعين ومن الثقات وأخذ عنهم[1]. فقوي ترجيح الجمهور لمعاضدته وجوه أخرى ككثرة الرواة وصحة الأسانيد.

٣- **تعارض فقه الراوي مع كثرة الرواة:** مر في المثال السابق: أن حماد أفقه من الزهري عند الحنفية، فرجحوا روايته - في عدم رفع اليدين - ولكن هذا الفقه تعارض مع وجه أقوى منه هو كثرة الرواة في حديث رفع اليدين.

فقال الجمهور: حديث الزهري لا يتطرق إليه شك مع كثرة رواته وصحة سنده، حتى وصل بابن المبارك أن قال: (وقد ثبت عندي حديث رفع اليدين وكأني أنظر إلى رسول الله ﷺ وهو يرفع يديه في الصلاة لكثرة الأحاديث وجودة الأسانيد)[2].

فتعارض الوجهان. فكانت كثرة الرواة أكثر إفادة للظن وأقوى من أي وجه آخر. لعمل الصحابة والتابعين برواية الزهري، فتعاضد الوجهان فقويا على وجه - الفقه وحده-[3].

٤- **تعارض الحكم المثبت مع مشافهة الراوي:** قد علمنا أن جمهور الأصوليين على اختلاف مذاهبهم يقدمون الإثبات على النفي. لكن لو تعارض الإثبات مع وجه آخر خاص بالرواة - وهو التلقي بالمشافهة من غير حجاب- فأيهما يرجح على الآخر؟

هذه الصورة للتعارض تتضح في مسألة عتق بريرة.

فالقاسم بن محمد بن أبا بكر سمع مشافهة من عائشة (أن بريرة عتقت وكان زوجها عبداً فخيرها رسول الله ﷺ)[4].

---

(١) يراجع ما تقدم في ذلك ص١٠٢-١٠٣، ٢٢٨-٢٢٩.

(٢) البيهقي، السنن الكبرى ٢/ ٩٩.

(٣) يراجع ما تقدم في ذلك ص ٢٢٨-٢٢٩.

(٤) سبق تخريجه، ص٢٣٦.

تعارض هذا مع إثبات الأسود عنها - أي عن عائشة. (أن زوج بريرة كان حراً، فلما عتقت خيرها رسول الله ﷺ)[1]. فكان سماع الأسود من وراء حجاب لأنه أجنبي عنها.

فرجح الحنفية الاثبات على المشافهة المشتملة على النفي، لأن المثبت يشتمل على زيادة.

ولكن قدم الجمهور المشافهة. لاعتضادة بوجوه أخرى، وهو أن رواية القاسم وافقها رواية عروة بن الزبير، ورواية الاثنين أولى من رواية واحد. كما عتضد هذا الوجه - المشافهة - بوجه آخر هو كثرة مجالسة المحدثين، وانطبق هذا على القاسم وعروة.

٥- **تعارض الذكورة مع فقه الراوي**: من المعلوم أن جمهور الأصوليين على اختلاف مذاهبهم يرجحون بفقه الراوي، لكن ماذا لو كان هذا الأفقه أنثى والآخر ذكراً.

هذه الصورة حصلت بما روي من صلاة الكسوف. فروت عائشة (أنها أربع ركعات في ركعتين وأربع سجدات) [2]. وروى سمرة بن جندب (أنه صلاها رسول الله ﷺ ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين) [3].

فرجح الحنفية رواية سمرة لذكورته، وأن حال الصلاة أكشف للرجال من النساء، ولكن تمسك الجمهور برواية عائشة لزيادة فقهها وضبطها.

فعاضد الحنفية وجههم بوجه آخر خارجي، وهو القياس على سائر الصلوات.

فما كان من الجمهور إلا أن يعضدوا ترجحيهم بترجيح آخر، فعاضدوه بكثرة الرواة، إضافة إلى أن حديث عائشة تضمن زيادة. فوجب تقديمه على حديث سمرة.

٦- **تعارض فقه الراوي مع صاحب الواقعة**: تقدم فيما مضى أن الأصوليين أجمعوا على تقديم رواية الأفقه. والأضبط على غيره. ولكن لو تعارض هذا الفقه مع كون الراوي

---

(١) سبق تخريجه، ص٢٣٧.

(٢) سبق تخريجه، ص٢٦٨.

(٣) سبق تخريجه، ص٢٦٨.

هو صاحب الواقعة، لا شك أن هذا محل تعارض، ولا يجزم عندها بتقديم الأفقه، ولا يجزم بتقديم صاحب الواقعة إلا بمرجحات خارجية أخرى.

فكان النظر إلى أن صاحب الواقعة هو الأولى والأعرف بحاله من غيره، وقد عاضد رواية عائشة رواية أبي رافع المباشر والسفير في الحادثة.

ومثل لذلك بخبر ميمونة وعمل الفقهاء بمقتضاه وأنه تزوجها وهو حلال دون خبر ابن عباس.

٧- **تعارض كبر سن الراوي مع ملازمة الراوي**: فالراوي الأكبر سناً يرجح على الأصغر، ولكن قد يكون الأصغر أكثر ملازمة للرسول ﷺ وأقرب للحدث. فعند تعارض روايتها أيهما يرجح على الآخر.

مر سابقاً أن ابن عمر روى (أن النبي ﷺ أهل بالحج مفرداً) [(١)]. وروى أنس: (أنه أهل قارناً) [(٢)].

فقدم الشافعية رواية ابن عمر لأنه كان حينئذ كبيراً، وكان أنس صغيراً يدخل على النساء متكشفات الرؤوس [(٣)].

ولكن الحنفية قدموا رواية أنس لقربه وكثرة ملازمته للرسول ﷺ حيث كان خادماً له.

فتعارض الوجهان فلجأ الحنفية إلى مخلص آخر وهو أن رواية أنس بلغت حد الشهرة. والمشهور أولى من الآحاد.

فعاضد الشافعية ترجيحهم بوجه آخر، وهو أن كبار الصحابة واظبوا على الحج المفرد. يعني الخلفاء الأربعة. وهذا مرجح خارج كما نرى زاد الوجه الأول قوة.

ومما يؤيد ذلك، أن رواية جابر أيدت رواية ابن عمر وكانت أحسن الروايات سياقاً.

---

(١) سبق تخريجه، ص٢٧٣.

(٢) سبق تخريجه، ص٢٧٣.

(٣) انظر ما تقدم ص٢٧٤.

٨- **تعارض الكثرة مع العدالة**: قد يتعارض وجهان قويان في مسألة واحدة. كالعدالة مع الكثرة، فأيهما يقدم على الآخر؟

قيل: ترجح الكثرة لقربها من المستفيض والمتواتر.

وقيل: ترجح العدالة، فرب عدل يعدل ألف رجل في الثقة. وقد كان الصحابة يقدمون رواية الصديق على رواية أوساط الناس.

إلا أن هذا التعارض وإن ذكره الأصوليون، لكنهم لم يقدموا عليه مثالاً واحداً من النصوص الشرعية. بل ما أوردوه يحتمل التأويل، كتعارض الأخبار في القراءة خلف الإمام.

وتعارض الأخبار في الأذان للصبح قبل الوقت [١].

كأذان بلال ثم أذان ابن أم مكتوم، عن سالم بن عبيد الله عن أبيه عن رسول الله وعن سمرة، فتعارضت مع ما رواه حماد بن سلمة عن أيوب عن نافع عن ابن عمر: «أن بلالاً إذن قبل طلوع الفجر فأمره النبي ﷺ أن يرجع فينادي: إلا أن العبد نام).

قال ابن القيم: (حديث حماد معلول عند أئمة الحديث، وساء حفظه آخر عمره وترك البخاري الاحتجاج به[٢].

فيكون المخلص عندها هو نظر المجتهد، بترجيح الأكثر ثقة فإن تساويا في الثقة يرجح الأكثر رواة. (وإن اشتركا في أصل العدالة فالأوثق أولى) [٣].

لذلك كان الإمام الغزالي ذو نظر ثاقب عندما ذكر هذا الوجه وقال[٤]: (والاعتماد في ذلك على ما غلب على ظن المجتهد).

---

(١) الزركشي، البحر المحيط ٦/ ١٥١.
(٢) ابن القيم، أعلام الموقعين، ص٧٤٧.
(٣) ابن تيمية، المسودة ١/ ٦٠٠.
(٤) الغزالي، المستصفى ٢/ ٦٤١.



الخاتمة

وبعد أن وُفِّقْت إلى الانتهاء من هذه الدراسة أرى أنه لا بدَّ من تسجيل أهم النتائج والمقترحات التي انتهت إليها:

نتائج البحث:

١- التعارض هو تمانع الدليلين تمانعاً ظاهرياً.

٢- أن التعارض إذا تحققت أركانه وشروطه كان تعارضاً حقيقياً - وهو بمعنى التناقض - وهذا غير واقع في النصوص الشرعية في الواقع ونفس الأمر ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء:٨٢].

٣- وبما أن التعارض بين النصوص الشرعية تعارض وهمي فهو واقع أيضاً بين النصوص القطعية، وهذا يزول بالنسخ أو الجمع. ويحمل قول من منعه على ذلك التعارض الذي يدفع بالترجيح.

٤- إن علم الترجيح نشأ مع الإذن بالاجتهاد وقد مارسه الصحابة وطبقوه، ثم تطور مع القرون المتلاحقة، حتى صار علماً أصولياً مستقلاً مدوناً. وأول من ألف به الإمام الشافعي رحمه الله.

٥- لا يقع الترجيح إلا مع وجود التعارض، فحيث انتفى التعارض انتفى الترجيح، وقد ترجم معظم الأصوليين لذلك بقولهم «باب التعارض والتراجيح» أو «التعادل والتراجيح».

٦- المختار في تعريف الترجيح أنه «بيان المجتهد لقوة أحد الدليلين على الآخر ليعمل بالأقوى ويطرح الآخر». فهو من فعل المجتهد الناظر وليس بمعنى الرجحان المفيد «أن القوة في ذات الدليل هي الباعثة على الترجيح».

٧- اشترط الشافعية ومن تبعهم أن لا يكون الترجيح في القطعيات، وهذا مبني على منع التعارض في القطعيات. واخترنا أن الترجيح يقع في القطعيات، لا في الثبوت، وإنما في المدلول، فلا تترجح آية على آية بآية أخرى، بل تترجح بقوة في معنى الحجة، كترجيح المفسر على المؤول. والحظر على الإباحة...

٨- منهج الحنفية هو أن الترجيح بمعنى الرجحان، فاشترطوا أن يكون المرجَّح به وصفاً قائماً بالدليل لا مستقلاً عنه، ويكون الظن المستفاد من الدليل أقوى من غيره، وأثمر هذا الخلاف عن اعتراض الحنفية على الترجيح بالأمور الخارجية أو كثرة الأدلة أو كثرة الرواة. وقد بان لنا بطلان هذا الشرط، من خلال قوة أدلة الجمهور، ومن خلال مخالفة الحنفية لهذا المنهج، فقد ثبت بالبرهان العملي في التطبيق أن الحنفية رجحوا أحد الخبرين لموافقته القياس أو الإجماع وعمل الصحابة وقولهم.

٩- اختلف الأصوليون في اتجاهاتهم لدفع التعارض. وقد اتجه الجمهور إلى تقديم الجمع على الترجيح، في حين اتجه الحنفية إلى تقديم الترجيح على الجمع، وقد أثمر هذا التقديم عن خلافات في الفروع والمسائل الفقهية، تبعاً لاختلافهم في منهجهم.

١٠- القول بالتخيير حال العجز عن الجمع والترجيح قول ضعيف، يبطله كثرة وجوه الترجيح التي سردها الأصوليون ومثلوا لها، خاصة أن وجوه الترجيح في معظمها تعود لغلبة ظن المجتهد، أي: تزيد عما هو مقرر في كتب الأصوليين. وبهذا لا يتصور خلو مسألة من دليل يبين حكمها أو يُرجَّح أحد دليليها المتعارضين.

١١- الترجيح له مسالك عامة تشترك بها النصوص القطعية والظنية. كترجيح الخاص على العام، والمحكم على غيره، أو ما كان أقرب للاحتياط.

١٢- يرجح الخاص على العام عند الجمهور - خلافاً للحنفية - ويفسر العام على أساسه، لأن الخاص قطعي، والعام ظني، بينما اعتبر الحنفية أن كليهما قطعيٌّ فإذا تأخر أحدهما ينسخ الآخر، وإن جهل التاريخ بحث عن دليل مرجح. فكان منهجهم تقديم العام على الخاص، احتياطاً في أغلب الفروع الفقهية.

١٣ - الألفاظ الواردة في النصوص الشرعية ليست على درجة واحدة من الوضوح، وتظهر ثمرة هذا التفاوت في ترجيح أقواها عند التعارض كترجيح النص على الظاهر، والمفسر على النص والظاهر، والمحكم على ذلك كله.

١٤ - يرجح الأصل الشرعي العام على النص الجزئي للمسألة الفرعية، فإذا تعارض نص جزئي لا يشهد له أصل قطعي، مع مبدأ كلي وقاعدة عامة في الشريعة. فلا ريب أن الأصل المشهود له والمقطوع فيه يترجح على أي جزئية تخالفه.

١٥ - النصوص الأقرب إلى الاحتياط ترجح على غيرها، سواء كان الاحتياط فيها أقرب إلى حكم الشارع (كتقديم الحظر على الإباحة)، أو أقرب احتياطاً من حيث مآل التطبيق (كما في تطبيقها مصلحة للفقير). ورغم اتفاق الحنفية مع الجمهور في تقديم الحظر على الإباحة، إلا أنهم اختلفوا في علة التقديم، الأمر الذي ترتب عليه الاختلاف في الاستنباطات الفقهية، فالمتكلمون قدموا الحظر على الإباحة احتياطاً، بينما اعتبر الحنفية علة التقديم هي النسخ.

١٦ - اختلف الأصوليون في تقسيمهم لمسالك الترجيح الخاصة بالسنة، كما اختلفوا في حصرها وبيانها، وحاصلها أن ما كان أكثر إفادة للظن وغلب على ظن المجتهد هو المرجح.

١٧ - اتفق الحنفية مع الجمهور في ترجيح رواية الفقيه على غيره نظرياً، ولكنهم اختلفوا في التطبيق على المسائل الفرعية، وهذا ما جعل الحنفية يقدمون فقه الراوي على المباشر للواقعة أو صاحبها.

١٨ - الصواب ترجيح رواية أكابر الصحابة على غيرهم لأنهم الأقرب إلى رسول الله. وهو ما ذهب إليه الجمهور، خلافاً للحنفية، الذين رأوا أن الصحابة لا يتفاضلون إلا بفقههم وورعهم.

١٩ - اختلف الأصوليون في ترجيح رواية الذكر على رواية الأنثى. فبينما عمل بها الجمهور منعها الحنفية. والصواب أن خبر الذكر يقدم في غير أحكام النساء، وكان وقوعه

خارج بيت النبوة، ويقدم خبر الأنثى المتعلق بأحكام النساء، وما كان وقوعه داخل بيت النبوة، وقد أثبتنا في المسائل الفرعية وتطبيقاتها أن الجمهور خالفوا هذا الوجه، فلطالما قدموا رواية عائشة وميمونة و أم سلمة على روايات الرجال لفقههن وكثرة ملازمتهن.

٢٠- رجح جمهور الأصوليين رواية الكبير على رواية الصغير، ولكن ثبت بالتحقيق أن مشاهير الرواة عن رسول الله ﷺ كانوا صغاراً، كابن عباس وأنس وابن الزبير.

٢١- قدم الشافعية رواية متقدم الصحبة على متأخرها، والصواب أنه لا يعوَّل على هذا الوجه، لأن متأخر الصحبة قد يكون صاحب الواقعة أو الأكثر ملازمة أو الأكثر فقهاً، والأفضل تسمية هذا الوجه بـ: الأكثر صحبة. لا متقدم الصحبة.

٢٢- قدم جمهور الأصوليين رواية متأخر الإسلام على غيره، وخالفهم في ذلك الآمدي وابن الحاجب، والصواب أن هذا الوجه لا يدخل بحال الراوي وإنما هو أمر خارج يتعلق بوقت ورود الخبر تقدماً أو تأخراً عن الآخر، ولا دخل لثبات القدم في الإسلام فيه.

٢٣- مباشرة الراوي للواقعة أو كونه صاحبها، من أكثر الوجوه التي تعلق بها الجمهور، وخالفهم الحنفية في ذلك، معتبرين هذا الوجه دليلاً مستقلاً وليس وصفاً قائماً به، لأن منهجهم أن الدليل يقوى بنفسه لا بغيره.

٢٤- الصواب هو منهج الجمهور في الترجيح بكثرة الرواة، لقولهم بأن الدليل المرجح يجوز أن يكون مستقلاً. وخالف الحنفية في ذلك، ولم يرجحوا بالخبر الأكثر رواة لأن الدليل المرجح عندهم يقوى بنفسه لا بغيره.

٢٥- اتفق الجميع على ترجيح المتواتر على غيره، وزاد الحنفية أصلاً ثابتاً عندهم - وهو المشهور- فيرجح على الآحاد.

٢٦- الصواب أنه لا يترجح المسند على المرسل ولا يحكم بتعارضهما، وهو مذهب الحنيفة خلافاً للجمهور. بل قد يشهد للمرسل الثقات، وقد يكون أوثق من المسند المتصل. وهذا يقتضي اللجوء إلى مرجحات أخرى يكون لها الفصل.

٢٧- يرجح الخبر الذي غلب على الظن تأخره عن الآخر أو اقترنت به أمارات التأخير، كما رجح العلماء المدني على المكي، ورجحوا الخبر المشعر بعلو شأن الرسول ﷺ على الخبر المشعر بضعفه، والخبر المتضمن التشديد على المتضمن التخفيف، كما يرجح الخبر الوارد في آخر حياته وإن كانت هذه الوجوه متعلقة بمتن الحديث إلا أنه يمكن اعتمادها مرجحات خارجية تزيد في قوة الخبر الراجح.

٢٨- منهج الأصوليين تقديم القول على الفعل عند تعارض الخبرين، ولكن ثبت من خلال التطبيق للمسائل الفرعية أن هذا الوجه غير مطرد، فيكون ضعيفاً ويطلب المخلص من وجوهٍ أخرى للترجيح.

٢٩- يقدم مدلول المثبت على مدلول النافي لأن فيه زيادة علم وإفادة التأسيس أولى من التأكيد، وهذا مذهب أكثر الأصوليين والفقهاء. وقد خالف في ذلك الغزالي والمعتزلة واعتبروا المثبت والنافي سواء، ورغم اتفاق الحنفية مع الجمهور في هذا الوجه، إلا أن هذا الاتفاق صوري.

وذلك عائد للاختلاف في التكييف الأصولي لهذا الوجه، الأمر الذي أدى إلى الاختلاف في الاستنباطات الفقهية بينهما وهي كثيرة، لذلك نرى أن هذا الوجه ضعيف لعدم اطرداه، فيبقى المخلص لدى المجتهد إعمال وجوه أخرى بما يغلب على ظنه.

٣٠- لا يتصور وجود حكمين تكليفي ووضعي في خبر واحد، ودليل ذلك لا يوجد مثال يؤيد دعوى الأصوليين في تقديم الحكم التكليفي على الحكم الوضعي. فلا يمكن تصور وجود شرطٍ لأمر ثم ينهى عنه في نفس المسألة.

٣١- تقديم الخبر المبقي للبراءة الأصلية على الخبر الناقل أو العكس، اختلف فيه الأصوليون، والصواب أن هذا الوجه ضعيف لعدم إطراده. كما بان لنا من خلال المسائل العملية. وعليه فإن الترجيح به يعتمد على غلبة ظن المجتهد بما يعاضده من وجوه أخرى أقوى منه..

٣٢- رفض الحنفية الأخذ بالمرجحات الخارجية (نظرياً) ولكن المتتبع لفروعهم يرى أنهم قد عملوا بها، ورجحوا أخباراً يعضدها إجماع وقياس. وبالتالي وإن كان الحنفية

ينكرون على المتكلمين ترجيح الخبر الموافق للقرآن أو لخبر آخر أو لإجماع أو لقياس إلا أنهم قد عملوا به ومارسوه بكثرة؛ مما يؤيد موقف الجمهور ويقويه.

٣٣- ترجيح الخبر الموافق لمقاصد الشريعة وروحها على غيره من أقوى المرجحات الخارجية، وإن لم يكن الأصوليون نصوا عليه في كتبهم، لأنه إذا جاز ردُّ خبر ظني مخالف لقواعد الشريعة ومقاصدها، فمن باب أولى أنه يجوز لنا أن نقدم خبراً ظنياً آخر موافقاً لمقاصد الشريعة معارضاً لخبر آخر.

٣٤- يرجح الخبر الموافق لقول الصحابة وعملهم على غيره حتى عند من لم يحتج بمذهب الصحابي، ولا شك أن الخلفاء الأربعة لهم أفضليه على غيرهم.

٣٥- الصواب أنه لا يرجح الخبر الذي رجحه الأئمة والسلف، لأنه لو ساغ الترجيح بقول بعض المجتهدين لا نسدَّ باب الاجتهاد وأغلق بوجه البعض الآخر. وهذا ما تأباه مرونة شريعتنا. كما أنه لو رجحنا بعمل بعض المجتهدين أو أكثرهم، لا يمنع أن يكون الصواب مع الأقل.

٣٦- الصواب أنه يرجح الخبر الموافق لعمل أهله المدنية على غيره، فإنه إن لم يكن عملهم حجة عند البعض. لكنه يصلح للترجيح بهم لأن الخبر يتقوى بهم.

٣٧- إن وجوه الترجيح قد تتعارض، كما تعارضت الأدلة بدءاً، ولكن الأصوليين لم يبسطوا الكلام في ذلك لأن وجوه الترجيح كثيرة. وحاصلها ما كان أكثر إفادة للظن هو الأقوى. فتركوا ذلك لغلبة ظن المجتهد.

التوصيات:

لا شك أن التوصيات التي خرجت بها الدراسة، تخاطب من له صلة وعلاقة بموضوعها، وعسى الله أن يوفق من يرد به خيراً ليكون هو السبّاق في شرف خدمة هذا العلم.

١- أوصي بحصر أحاديث الأحكام المتعارضة، ودراستها كل على حده، وبيان الراجح منها وفق المناهج الأصولية المتبعة في هذه الدراسة.

٢- على المرجِّح التأكد أولاً من إمكانية الجمع بين النصوص الشرعية إن جهل التاريخ. لأن إعمال الأدلة أولى من إهمال أحدها. وبذلك أوصي الباحثين اللجوء إلى الجمع أولاً ثم الترجيح. مع ضرورة التأكد من صحة سند الحديث وحكم العلماء عليه.

٣- لا بد لمن يريد القيام بمهمة الترجيح بين النصوص الشرعية أن يلتزم بالمنهج العلمي الدقيق، دون تعصب لاتجاه أو منهج معين. وأن تكون غايته إظهار الصواب والحق، دون اتباع للهوى.

٤- أوصي العلماء والباحثين والقائمين على دور الإفتاء والقضاء، أن يختاروا القول المبني على أرجح الأدلة، بتجرد عن نسبته للمذهب.

٥- أوصي بتبسيط وشرح كتب أصول الفقه القديمة، وعدم الاكتفاء بتحقيقها حتى تخرج من الإغلاق والألغاز الذي اتسمت به عبارات الأقدمين، والتي كانت تتناسب وطبيعة عصرهم، ولكن طبيعة هذا العصر تقتضي إبراز هذا العلم بثوب جديد يفهمه المبتدئ والمتبحر على حدٍّ سواء.

وأخيرا أضرع إلى الله تعالى أن يتقبل مني هذا العمل اليسير، وأن يجعله في ميزان حسناتي وأن يوفقنا لخدمة دينه. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.



ABSTRACT

Obaidat, Khaled Mohammed. Fundamental Approaches in Likehood Methods between Sharia texts. PhD dissertation. International Islamic Sciences University, 2010

The objective of the study was to investigate Sharia texts related likehood controllers and rules. The study identified likehood specified means and approaches, which may be describes as one of the major doctrines used by scholars in this respect.

The study contained many dimensions, including removing speculations about the contradiction between Sharia texts, clarifying the position of fundamentalists concerning likehood between Sharia texts, them presenting their position about favoring likehood with respect to other means used to refute contradiction, and the effect of such approach on Fiqhi induction. The study then addressed the general likehood rules and approaches, including Sharia texts (Q'uran and Sunna). It was evident that the Sharia origin is more powerful than the partial text for sub issues, and that cautious is favored in many Sharia texts.

The study also addressed some Sunna related issues via proof, content and indicator and external evidences, while clarifying at the same time some of aspects related. Finally, the study suggested some Fiqhi definitions as practical implications for these aspects. It was evident that statement consistent with Sharia purposes in favorable as one of the powerful aspects. The study concluded with the most significant results and recommendations.



رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

فهرس المصادر والمراجع

ملحوظات:

١- رجعت في بعض الكتب إلى أكثر من طبعة، والذي اعتمدته في الغالب أذكره في قائمة المصادر والمراجع، وما عداه ذكرته في الهامش.

٢- اتخذت بعض الأحرف رموزاً تجنباً للتطويل في الهوامش مثل: (ج) جزء، (ص) صفحة، (مج) مجلد، (ع) عدد، (ت) توفي، (هـ) هجري

المصادر والمراجع:

١- القرآن الكريم.

٢- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، ط١، بيروت، ١٩٨٧م.

٣- ابن الحاجب، أبو عمرو، عثمان بن عمرو، مختصر المنتهي الأصولي، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ٢٠٠٤م.

٤- ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاج، جمع الجوامع، مطبوع مع شرح المحلي، بهامش حاشيته العطار، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥- ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب، طبقات الشافعية، مطبعة الحلبي.

٦- ابن القيم، أبو عبد الله محمد، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد عبد السلام (مجلد واحد)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٥هـ.

٧- ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد، (ت ٨٦١هـ)، التحرير في علم الأصول الجامع من اصطلاحي الحنفية والشافعية، دار الكتب العلمية، ط٢، بيروت، ١٩٨٣م.

٨- ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير شرح التحرير لابن الهمام الجامع من اصطلاحي الحنفية والشافعية، دار الكتب العلمية، ط٢، بيروت، ١٩٨٣م.

٩- ابن تغلب، أحمد بن علي الساعاتي. (٦٥١-٦٩٤هـ) نهاية الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: د. سعد بن عبد العزيز السلمي. جامعة أم القرى. مكة المكرمة، ١٤١٩هـ.

١٠- ابن تيمية، أحمد عبد الحليم (٦٦١-٧٢٨هـ)، كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصي، مكتبة ابن تيمية، ط٢.

١١- ابن حبان، محمد بن أحمد أبو هاشم التميمي السبتي (ت٣٥٤هـ) صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة، ط٢، بيروت، ١٩٩٣م.
١٢- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. (٧٧٣-٨٥٢هـ) تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، تحقيق السيد عبد الله هاشم اليماني المدني. طبعة المدينة المنورة، ١٩٦٤م.
١٣- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد العزيز بن باز، دار المنار، ط١، القاهرة، ١٩٩٩م.
١٤- ابن حجر، العسقلاني أحمد بن علي، الإصابة في تمييز الصحابة، مطبعة السعادة، ط١، القاهرة، ١٣٢٨هـ.
١٥- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق د. محمد حامد عثمان. (مجلد واحد) دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٥م.
١٦- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي. المحلى. تحقيق أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة ، بيروت.
١٧- ابن حنبل، أحمد، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، ط١، بيروت، ١٩٩٦م.
١٨- ابن خزيمة، النيسابوري، محمد بن إسحاق أبو بكر السلمي (٢٣١-٣١١هـ) صحيح ابن خزيمة، تحقيق: د. مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٧٠م.
١٩- ابن رشد، محمد أحمد بن أبو الوليد الأندلسي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق بشير بن إسماعيل، دار الفوائد ، ط١، ٢٠٠٦م.
٢٠- ابن عبد الشكور، محب الله الهادي الحنفي، مسلم الثبوت، تحقيق الشيخ إبراهيم محمد رمضان، دار الأرقم، بيروت.
٢١- ابن عبد الواحد، كمال الدين محمد، شرح فتح القدير، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٢٢- ابن عقيل، أبو الوفاء علي محمد البغدادي. الواضح في أصول الفقه، تحقيق: د. عبد الله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط١، بيروت، ١٩٩٩م.
٢٣- ابن قدامة، المقدسي، عبد الله أبو محمد (٥٤١-٦٢٠هـ) الكافي في فقه ابن حنبل، المكتب الإسلامي، بيروت.
٢٤- ابن قدامه، عبد الله أحمد بن محمد المقدسي. المغني، دار الفكر، بيروت.
٢٥- ابن قدامه، عبد الله بن أحمد، روضة الناظر وجنة الناضر، دار الكتاب العربي، ط١، بيروت، ١٩٨١م.
٢٦- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل (ت٧٧٤هـ). تفسير القران العظيم، تحقيق الشيخ خالد محمد محرم. المكتبة العصرية، ط١، بيروت، ١٩٩٦م.

٢٧- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي(ت ٧٧٤هـ)، البداية والنهاية في التاريخ، مطبعة السعادة، مصر.
٢٨- ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. سنن ابن ماجة، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. دار أحياء التراث العربي، بيروت.
٢٩- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، تحقيق أمين عبد الوهاب محمد العبيدي، دار احياء التراث العربي، ط٣، بيروت، ١٩٩٩م.
٣٠- أبو المكارم، عبد الحميد، تعارض الأدلة الشرعية والترجيح عند الأصوليين، المكتبة العصرية، الإسكندرية، ٢٠٠٣م.
٣١- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ٢٠٠١م.
٣٢- أبو زهرة، محمد، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، مطبعة دار الفكر العربي.
٣٣- أبو صفية، عبد الوهاب رشيد صالح، شرح الأربعين النووية في ثوب جديد، دار البشير، ط ٣، عمان، ١٩٩٥م.
٣٤- أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ) كتاب الأموال، تحقيق محمد خليل هراس، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٨٦م.
٣٥- أبو فارس، محمد عبد القادر، أحكام الذبائح في الإسلام، مكتبة المنار، ط٣، الزرقاء، ١٩٨٢م.
٣٦- إسماعيل، شعبان بن محمد، تهذيب شرح الأسنوي على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.
٣٧- الأسعد، طارق أسعد، ضوابط قياس الرواية على الشهادة والتفريق بينهما، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد (٥٧)، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، ربيع الآخر، ١٤٢٥هـ.
٣٨- الأسنوي، محمد بن الحسن، نهاية السول شرح منهاج الوصول للقاضي البيضاوي، تحقيق د. شعبان محمد إسماعيل دار ابن حزم، ط١، بيروت.
٣٩- الأصفهاني، شمس الدين، شرح المنهاج للبيضاوي، تقديم عبد الكريم النملة. مكتبة الرشيد، الرياض، ١٤١٠هـ.
٤٠- الأصفهاني، أبو القاسم الحسن بن محمد المعروف بالراغب، مفردات غريب القرآن، تحقيق محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت.
٤١- الأصفهاني، أبو القاسم الحسن بن محمد، معجم مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق نديم مرعشلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٢م.
٤٢- آل تيمية، أبو البركات عبد السلام (ت٦٥٢هـ) وولده عبد الحليم (ت٦٨٢هـ) وحفيده أبو العباس أحمد (ت٧٢٨هـ) المسودة في أصول الفقه، تحقيق: د. أحمد بن إبراهيم الذروي، دار ابن حزم، ط١، بيروت، ٢٠٠١م.

٤٣- الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام (مجلد واحد)، دار ابن حزم، ط١، بيروت، ٢٠٠٨م.

٤٤- الأندلسي، أبو حيان أثير الدين محمد بن يوسف بن علي بن حيان، تفسير البحر المحيط، تحقيق د. عبد الرزاق المهدي، دار أحياء التراث العربي، ط١، بيروت، ٢٠٠٢م.

٤٥- الأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، تحقيق الشيخ إبراهيم محمد رمضان دار الأرقم، بيروت.

٤٦- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن، شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ٢٠٠٤م.

٤٧- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن المغيرة، الجامع الصحيح، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، مجلد واحد، ط٢، بيروت، ٢٠٠٢م.

٤٨- البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد علاء الدين، (ت ٧٣٠ هـ)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزْدَوي، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٩٧م.

٤٩- البدخشي، محمد بن الحسن مناهج العقول على منهاج الوصول في علم الأصول للبيضاوي، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٨٤م.

٥٠- البرزنجي، عبد اللطيف، التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦م.

٥١- البزدوي، فخر الإسلام، أصول البزدوي، بهامش كشف الأسرار، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٨٤م.

٥٢- البعلي، ابن اللحام، علي بن محمد، المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: محمد مظهر بغا، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٠م.

٥٣- البغا، مصطفى ديب، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، دار القلم، ط٣، دمشق، ١٩٩٩م.

٥٤- البغا، مصطفى ديب، وآخرون، الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، دار القلم، ط٢، دمشق، ١٩٩٦م.

٥٥- البناني، حاشية العلامة البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع ابن السبكي، مطبعة الحلبي. مصر.

٥٦- البهوتي. منصور بن يونس بن إدريس، كشاف القناع على متن الإقناع. تحقيق هلال مصيلحي، مكتبة النصر الحديثة، الرياض.

٥٧- البيضاوي. القاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر (ت٦٨٥هـ) المنهاج ومعه شرح الأصفهاني عليه، تقديم عبد الكريم النملة، مكتبة الرشيد، ط١، الرياض، ١٤١٠هـ.

٥٨- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، السنن الصغرى، نسخة الأعظمي، محمد ضياء الرحمن، مكتبة الرشيد، ط١، السعودية، ٢٠٠١م.
٥٩- البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، تحقيق أبو عبد الله محمد علوش، مكتبة الرشيد، ط١، الرياض، ٢٠٠٤م.
٦٠- الترتوري، حسين مطاوع، دراسات، مج ١٩، ع٣، ١٩٩٢.
٦١- الترمذي، أبو عيسى محمد بن سوره، الجامع، تحقيق بيت الأفكار الدولية، بيروت ٢٠٠٤م.
٦٢- التفتازاني، سعد الدين، (ت ٧٩١هـ)، حاشية التفتازاني على شرح العضد ومختصر ابن الحاجب، تحقيق محمد حسن إسماعيل، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ٢٠٠٤م.
٦٣- التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، تحقيق خيري سعيد، المكتبة التوفيقية، مصر.
٦٤- التكروري، عثمان. شرح قانون الأحول الشخصية الأردني، دار الثقافة، ط١، عمان، ٢٠٠٤م.
٦٥- الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م.
٦٦- الجويني، عبد الملك بن عبد الله، (٤١٩- ٤٧٨ هـ)، البرهان في أصول الفقه، تعليق صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٩٧م.
٦٧- الجيزاوي، محمد أبو الفضل الوراقي، حاشيته الجيزاوي على مختصر ابن الحاجب، بهامش شرح العضد، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ٢٠٠٤م.
٦٨- الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري (٣٢١-٤٠٥هـ) المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٩٠م.
٦٩- الحفناوي، محمد إبراهيم محمد، التعارض والترجيح عند الأصوليين، دار الوفاء، ط٢، المنصورة، ١٩٨٧م.
٧٠- الخضري، محمد، أصول الفقه، دار الحديث.
٧١- الدار قطني، علي بن عمر، سنن الدار قطني، تحقيق: عبد الله هاشم المدني، دار المحاسن للطباعة، القاهرة.
٧٢- الدبوسي، أبو زيد عبيد الله عمر بن عيسى(ت ٤٣٢هـ)، الأسرار في الأصول والفروع في تقويم أدلة الشرع، تحقيق: د. محمود العواطلي الرفاعي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، ط١، عمان، ١٩٩٩م.
٧٣- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن (١٨١هـ-٢٥٥هـ) سنن الدرامي، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، وخالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي، ط١، بيروت، ١٤٠٧هـ.

٧٤- الدريني، محمد فتحي، المناهج الأصولية في اجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي مؤسسة الرسالة، ط٣، بيروت، ١٩٩٧م.
٧٥- الدريني، محمد فتحي، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله مؤسسة الرسالة، بيروت.
٧٦- الدومي، عبد القادر بن أحمد بن مصطفى، نزهة الخاطر العاطر، شرح روضة الناظر لابن قدامة، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت.
٧٧- الرازي، فخر الدين محمد عمر بن الحسن بن الحسين التميمي البكري (ت٦٠٦هـ) المحصول في علم الأصول، تحقيق طه العلواني، مؤسسة الرسالة، ط٢، بيروت، ١٩٩٢م.
٧٨- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، ترتيب محمود خاطر بك، طبعة دار الفكر، بيروت، ١٩٧٣م..
٧٩- الزبيدي، محمد بن مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبد المنعم إبراهيم، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ٢٠٠٧م.
٨٠- الزحيلي، وهبة، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، ط١، دمشق ١٩٨٦م.
٨١- الزحيلي، وهبة، الفقه الاسلامي وأدلته، ط٣، دار الفكر، دمشق ١٩٨٩.
٨٢- الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، ط٥، ١٩٧٩م.
٨٣- الزركشي، محمد بن بهادر (ت ٧٩٤هـ)، البحر المحيط، تحرير، د. عبد القادر أبو غدّة، مراجعة الشيخ عبد القادر العاني، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية، ط١، الكويت، ١٩٩٠م.
٨٤- الزنجاني، محمود بن أحمد (ت٦٥٦هـ) تخريج الفروع على الأصول. تحقيق: محمد صالح، دار الفكر، ط٣، دمشق.
٨٥- الزيلعي. أبو محمد عبد الله بن يوسف الحنفي (ت٧٦٢هـ) نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية. تحقيق أحمد شمس الدين دار الكتب العلمية. ط١، بيروت، ١٩٩٦م.
٨٦- السايس، محمد علي، وآخرون. تفسير آيات الأحكام. تصحيح وتعليق حسن السماحي سويدان. دار ابن كثير، ط٢، دمشق، ١٩٩٦م.
٨٧- السباعي، مصطفى، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، طبع المكتب الإسلامي، ط٢، بيروت، ١٩٧٨م.
٨٨- السبكي، علي بن عبد الكافي (ت ٧٥٦هـ)، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (ت٧٧١هـ)، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٨٤م.
٨٩- السرخي، شمس الأئمة محمد بن سهل أبو بكر، (ت٤٩٠ هـ)، أصول السرخي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٧٢هـ.

٩٠- السغدي، فتاوى السغدي. تحقيق: د. صلاح الدين الناهي، دار الفرقان، ط٢، عمان، ١٩٨٤م.

٩١- السندي، أبو الحسن نور الدين بن عبد الهادي، (ت ١١٣٨هـ)، حاشية السندي، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، ط١، حلب.

٩٢- السوسوة، عبد المجيد، منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث، دار الذخائر، ط٢، الدمام، ١٩٩٧م.

٩٣- السيوطي، جلال الدين، شرح السيوطي على سنن النسائي، وبهامشه حاشية السندي. دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٩٥م.

٩٤- الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي، (ت ٧٩٠هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، تعليق الشيخ عبد الله دراز، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٦م.

٩٥- الشافعي، محمد بن إدريس، اختلاف الحديث. يرويه الربيع بن سليمان المرداوي. تحقيق عامر أحمد حيدر، مؤسسه الكتب الثقافية ، ط١، بيروت، ١٩٨٥م.

٩٦- الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث، ط٣، القاهرة ، ٢٠٠٥م.

٩٧- الشافعي، محمد بن إدريس، (١٥٠- ٢٠٤هـ)، الأم، دار المعرفة، ط٢، بيروت، ١٣٩٣هـ.

٩٨- الشربيني، محمد علي بن عبد الرحمن، تقريرات الشربيني على جمع الجوامع لابن السبكي، بهامش حاشية العطار، دار الكتب العلمية، بيروت.

٩٩- الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار، تحقيق أنور الباز، دار الوفاء. ط١، المنصورة، ٢٠٠١م.

١٠٠-الشوكاني، محمد بن علي (ت ١٢٥٥هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار المعرفة، بيروت.

١٠١-الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي (ت٤٧٩هـ)، اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٨٥م.

١٠٢-الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، المهذب في الفقه الإمام الشافعي، دار الفكر، بيروت..

١٠٣-الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، دار التعارف، بيروت، ١٩٨٩م.

١٠٤-الصنعاني، محمد بن إسماعيل، سبل السلام، دار المكتب العلمية، ط٢، بيروت، ٢٠٠٢م.

١٠٥-الطحاوي، أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك (أبو جعفر) - (٢٢٩-٣٢١هـ) شرح معاني الآثار، تحقيق: محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٣٩٩هـ.

١٠٦-العبادي، أحمد بن قاسم، شرح الشيخ أحمد بن قاسم العبادي على شرح جلال الدين المحلي على الورقات في علم الأصول لإمام الحرمين، بهامش إرشاد الفحول، دار المعرفة، بيروت.

١٠٧-العطار، حسن، حاشية العطار على شرح الجلال المحلى على متن جمع الجوامع ابن السبكي، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٠٨-العظيم، أبادي، محمد شمس الحق، عون المعبود، دار الكتب العلمية، ط٢، بيروت، ١٩٩٥م..
١٠٩-الغرايبة، محمد حمد، أصول الفقه الإسلامي، بحوث في الدلالات والتخصيص والتقييد، مؤسسة رام للتكنولوجيا، الكرك، ٢٠٠٧م.
١١٠-الغزالي أبو حامد، محمد بن محمد، (ت ٥٠٥ هـ)، المستصفى من علم الأصول، تعليق الشيخ إبراهيم رمضان محمد رمضان، دار الأرقم، بيروت.
١١١-الغزالي، أبو حامد محمد (ت٥٠٥هـ)، المنخول، تحقيق: محمد حسن هيتو.
١١٢-الفتوحي، ابن النجار، محمد بن أحمد عبد العزيز بن علي، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير. تحقيق: د. محمد الزحيلي. و د. نزيه حماد. مطبعة الفكر، دمشق، ١٩٨٢م.
١١٣-الفيروز أبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، ط/ ٢، بيروت، ١٩٥٢م.
١١٤-القرافي، شهاب الدين الصنهاجي، شرح الفصول، دار الفكر، ط١، بيروت، ١٩٧٣م.
١١٥-الكاساني. أبو بكر علاء الدين بن مسعود (ت٥٨٧هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. دار الفكر، ط١، بيروت..
١١٦-المباركفوري، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم أبو العلا، تحفة الأحوذي، دار الكتب العلمية، بيروت.
١١٧-المحلي، الجلال شمس الدين، شرح المحلي على متن جمع الجوامع لابن السبكي، مطبعة الحلبي، مصر.
١١٨-المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، مكتبة الرشيد، ط١، الرياض..
١١٩-المطيري، حاكم عبيسان الحميدي، الربويات الست في ضوء الأحاديث النبوية والمذاهب الفقهية، دراسة حديثيه فقهية، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، مجلس النشر العلمي، العدد (٥٩) جامعة الكويت، شوال، ١٤٢٥هـ .
١٢٠- المنذري، الحافظ زكي الدين عبد العظيم، الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، تعليق وضبط: مصطفى محمد عمارة، دار الريان، القاهرة، ١٩٨٧م.
١٢١-النسائي، عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخرساني، السنن ضبط وترقيم عبد الوارث محمد علي. دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٩٥م.
١٢٢-النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد (ت٧١٠هـ)، البحر الرائق، تحقيق زكريا عميرات. دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٩٧م.
١٢٣-النسفي، عبد الله بن أحمد، كشف الأسرار، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٨٦م.
١٢٤-النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف الدين (٦٣١-٦٥٦هـ) المجموع شرح المهذب، تحقيق عادل عبد السعود، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ٢٠٠٢م.

١٢٥-النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف الدين، شرح صحيح مسلم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م.

١٢٦-الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر (ت٨٠٧هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد بتحرير الحافظين العراقي وابن حجر، مؤسسة المعارف، بيروت، ١٩٨٦م.

١٢٧-بدران، أبو العينين بدران، أدلة التشريع المتعارضة، ووجوه الترجيح بينها، مركز الإسكندرية للكتاب، مصر، ١٩٩٥م.

١٢٨-بو سعادي، يمينه ساعد، مقاصد الشريعة وأثرها في الجمع والترجيح بين النصوص، دار ابن حزم، بيروت ٢٠٠٧.

١٢٩-حقي عبد البر، أبو عمر يوسف عبد الله (٣٦٨- ٤٦٣)، التمهيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة الأوقاف، المغرب، ١٣٨٧هـ.

١٣٠-خلف، عبد الجواد، التشريع الإسلامي جذوره الحضارية وأدواره التاريخية، دار البيان، مصر.

١٣١-درّاز، عبد الله ، تعليقات الشيخ عبد الله درّاز على كتاب الموافقات للشاطبي، طبعة دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٦م

١٣٢-ربابعة، إبراهيم، منهج الأصوليين في استنباط الأحكام من النصوص الواضحة الدلالة على معناها. مجلة هدي الإسلام، مجلد (٤٩)، عدد (٨). عمان، تشرين أول، ٢٠٠٥م

١٣٣-سلامة، زياد أحمد، قضايا رمضانية، بداية الشهر ونهايته مجلة هدي الإسلام، مجلد (١٥٢) عدد (٨)، عمان، أيلول، ٢٠٠٨م.

١٣٤-شبير، محمد عثمان، القواعد الكلية والضوابط الفقهية، دار الفرقان، ط١، عمان، ٢٠٠٠م.

١٣٥-شلبي، مصطفى، أصول الفقه الإسلامي، الدار الجامعية للطباعة والنشر، ط٤، بيروت، ١٩٨٣م.

١٣٦-صدر الشريعة، عبد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي، التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، تحقيق خيري سعيد، المكتبة التوفيقية، مصر.

١٣٧-صدر الشريعة، عبد الله بن مسعود، ط١، (ت ٧٤٧هـ)، التنقيح في أصول الفقه، ضبط وتخريج خيري سعيد، المكتبة التوفيقية، مصر

١٣٨-طفيش، محمد بن يوسف، شرح كتاب النيل وشفاء العليل، دار التراث، ط٢، ليبيا، ١٩٧٢م.

١٣٩-عبد الباقي، محمد فؤاد، تحقيق: سنن ابن ماجه، دار أحياء التراث العربي.

١٤٠-عجاج، محمد، السنة قبل التدوين، دار الفكر، ط٥، ١٩٨١م.

١٤١-عوض، السيد صالح، دراسات في التعارض والترجيح، دار الطباعة المحمدية، ط١، ١٩٨٠م

١٤٢-مالك، أبو عبدالله بن أنس الأصبحي، الموطأ، تحقيق الدكتور محمود أحمد القيسية، ط١، مؤسسة النداء، أبوظبي.

١٤٣-محمد، محمود عبد العزيز، منهج الصحابة في الترجيح، دار المعرفة، ط١، بيروت، ٢٠٠٤م.
١٤٤-مسلم، أبو الحسن بن الحجاج القشيري النيسابوري. صحيح مسلم، دار السلام، ط١، الرياض، ١٩٩٨م
١٤٥-مغنية، محمد جواد، علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، دار العلم للملايين، ط١، بيروت، ١٩٩٧م
١٤٦-منلاخسرو، مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول في أصول الفقه، وعليه حاشية الأزميري، المكتبة الأزهرية، القاهرة، ٢٠٠٢م.



فهرس

الباب الثاني
مسالك الترجيح الخاصة بالسنة النبوية


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

www.moswarat.com


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com